Adelphi eBook

Alberto Ventura

L'ESOTERISMO ISLAMICO

ADELPHI

Alberto Ventura

L’esoterismo islamico

Adelphi eBook

Quest’opera è protetta
dalla legge sul diritto d’autore
È vietata ogni duplicazione,
anche parziale, non autorizzata

Prima edizione digitale 2017

© 2017 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
www.adelphi.it

ISBN 978-88-459-7864-7

L’ESOTERISMO ISLAMICO

1
Considerazioni preliminari

Com’è noto, il cardine attorno al quale ruota l’intera dottrina religiosa dell’Islam è la dichiarazione dell’unità divina (*tawḥīd*), un principio che viene attestato con tale chiarezza da oscurare in un certo senso qualsiasi altra considerazione e rendere secondario ogni ulteriore enunciato.[1] Questa dichiarazione dell’unità palese per tutti, affermata dalla religione secondo una prospettiva puramente exoterica, viene per così dire «trasformata» dal punto di vista dell’esoterismo, che le attribuisce una portata realmente metafisica e universale. Limitarsi al *tawḥīd* nell’esclusivo significato che esso ha per la religione esteriore, cioè quello di una semplice professione di fede nel monoteismo, non può certo ritenersi sufficiente in una prospettiva esoterica: fino a che persiste un soggetto esterno a Dio che ne proclama l’unicità, infatti, Egli non può essere considerato davvero Unico. Per usare l’immagine di un celebre apologo sufi, è come se qualcuno entrasse in una casa e, trovandovi un singolo occupante, gli dicesse: «Ci sei solo tu in questa casa»; ora, l’altro potrebbe a buon diritto rispondergli: «La tua affermazione sarebbe vera se tu non esistessi!». In sostanza, affinché l’attestazione dell’unità divina non sia una formula ambigua, è necessario che l’uomo che la professa sparisca totalmente dalla scena: solo così l’Uno viene realmente affermato come Unico.[2] Il vero *tawḥīd* non può dunque consistere in una semplice adesione passiva a un dogma

teorico, ma implica necessariamente un processo attivo di trasformazione interiore, che permetta di «verificare» (nel senso dell'arabo *taḥqīq*, «rendere vero», «realizzare», «effettuare») l'unità divina. È significativo, a tal proposito, che il termine *tawḥīd* sia l'infinito della forma verbale *waḥḥada*, che attribuisce alla parola una sfumatura decisamente attiva e dinamica: non tanto dunque «dire» l'unità, quanto invece «fare» l'unità, cioè unificare, rendere unico. «Si tratta della parola finale in fatto di *tawḥīd*, termine che a questo punto non designa più la "professione dell'Unità", quanto piuttosto l'Identità Suprema eternamente stabilita nella Realtà divina».[3] «Il *tawḥīd*, la dottrina dell'Unicità divina sul piano religioso, è l'attestazione dell'Identità suprema sul piano metafisico e iniziatico: in quest'ultima accezione esso insegna che il principio del Tutto è una Realtà essenziale unica ... la Realtà in senso assoluto».[4]

Secondo un'affermazione ricorrente nell'esoterismo islamico, il significato più vero e più profondo della professione di fede musulmana, «non vi è divinità all'infuori di Dio» (*lā ilāha illā Allāh*), è che «non vi è nulla che esista all'infuori di Dio» (*lā mawǧūd illā Allāh*), e fra questi due enunciati la distanza è molto minore di quanto non appaia a prima vista. Le due formulazioni, quella exoterica e quella esoterica, corrispondono a punti di vista diversi, che danno luogo alla distinzione fra una dottrina teologica dell'unità (*al-tawḥīd al-ulūhī*) e il suo corrispettivo puramente metafisico (*al-tawḥīd al-wuǧūdī*): «L'errore di associare qualcuno a Dio si configura in due tipologie, e così pure la dottrina dell'unità: l'associazione (*širk*), infatti, può essere di natura esteriore, che consiste nell'adorare idoli o feticci, oppure di natura

interiore, e cioè nel credere che vi possa essere qualcos'altro oltre a Dio. La prima viene denominata "associazione evidente" o "palese" (*al-širk al-ǧalī*), perché essa è evidente sia per gli iniziati che per i profani, mentre la seconda è l'"associazione nascosta" o "inconsapevole" (*al-širk alḫafī*), perché è celata agli occhi dei profani ma non degli iniziati. La prima si oppone dunque alla dottrina teologica dell'unità, mentre la seconda è in contrasto con la dottrina metafisica dell'unità».[5]

Dal punto di vista metafisico, l'assoluta unità dell'Essere ha come conseguenza immediata il fatto che l'esistenza universale (*wuǧūd*), che da quell'Essere trae la sua realtà, va considerata come assolutamente unica, benché sia composta dalla molteplicità indefinita degli esseri contingenti e manifestati. Tale molteplicità è in effetti qualcosa di sostanzialmente illusorio, perché tutti i gradi dell'esistenza (*marātib al-wuǧūd*) non rappresentano altro che determinazioni (*taʿayyunāt*) successive e sempre più condizionate del Principio supremo, che è il solo a essere veramente Indeterminato (*lā taʿayyun*). Tuttavia, il fatto che la manifestazione universale sia in ultima analisi illusoria non deve indurre nell'errore di considerare i gradi dell'esistenza come un nulla assoluto, perché tutto possiede una propria realtà, per quanto relativa possa essere. È questo un nodo di cruciale importanza, sul quale avremo modo di insistere ripetutamente, perché se non se ne tiene conto è inevitabile cadere in certe semplificazioni schematiche che sono del tutto estranee al vero pensiero metafisico. La prospettiva sintetica di ogni metafisica tradizionale si oppone radicalmente a qualsiasi forma di riduzione arbitraria, perché in essa tutti

i concetti, anche i più apparentemente contrastanti (come appunto quelli di realtà/illusione), si unificano e si armonizzano concorrendo, ciascuno nella sua misura, all'equilibrio e alla perfezione totali. René Guénon ha sottolineato in più occasioni il carattere non sistematico della metafisica, ma temiamo che molti abbiano pensato che questa mancanza di sistematicità significasse esclusivamente una certa vaghezza e scarsa chiarezza di espressione. Al contrario, non vi è nulla di più preciso, di più «matematico» potremmo dire, della metafisica pura, anche se tale precisione non deve essere rinchiusa entro schemi arbitrari e precostituiti.

Così, benché tutti i gradi dell'esistenza siano relativamente insignificanti ed eguali fra loro se raffrontati con il Principio,[6] tuttavia ciascuno di essi rispecchia a suo modo quello stesso Principio, cosicché non vi è nulla che si possa dire trascurabile in maniera assoluta. Se infatti vogliamo opporre (del resto illusoriamente) un qualunque elemento della manifestazione al Principio, esso risulterà un puro nulla, ma se lo consideriamo (e non possiamo fare altrimenti) come ricollegato e in qualche modo partecipe del Principio stesso, ecco che ne vedremo tutta la realtà o verità (*ḥaqīqa*).[7]

Il carattere non sistematico della dottrina metafisica dell'esoterismo islamico comporta un'ulteriore conseguenza: le elencazioni dei gradi dell'esistenza possono variare in modo anche considerevole a seconda della prospettiva adottata, senza per ciò che quelle enumerazioni debbano essere considerate contraddittorie fra loro. Ogni divisione, infatti, a partire dalla più generale di tutte, quella cioè che nell'essere

totale distingue fra stati non-manifestati e manifestati, non esclude che ulteriori criteri possano introdurre differenti prospettive, come quando, per esempio, negli stati manifestati introduciamo la distinzione fra stati informali e formali, e così di seguito. Da un punto di vista logico, possiamo dire che, «considerando un attributo o una qualità, si dividono tutte le cose possibili in due gruppi: da una parte quello delle cose che posseggono tale qualità, dall'altra quello delle cose che non la posseggono; ma, mentre il primo gruppo si trova così definito e determinato positivamente, il secondo, che è caratterizzato soltanto in modo puramente negativo, non è affatto limitato da ciò ed è in realtà indefinito; non vi è dunque né comune misura né simmetria fra questi due gruppi, che così non costituiscono realmente una divisione binaria, e la cui distinzione vale d'altronde evidentemente solo dal punto di vista particolare della qualità presa come punto di partenza, poiché il secondo gruppo non ha alcuna omogeneità e può comprendere cose che non hanno niente in comune fra loro, il che tuttavia non impedisce a questa divisione di essere pienamente valida sotto l'aspetto considerato. Ora è appunto così che distinguiamo il manifestato e il non-manifestato, poi, nel manifestato, il formale e l'informale, e infine, nel formale stesso, il corporeo e l'incorporeo».[8]

Questa lunga citazione era necessaria per comprendere come le enumerazioni dei gradi dell'esistenza possano apparire, nei trattati dell'esoterismo islamico, in numeri o con nomi diversi, perché diversi sono i punti di vista di volta in volta adottati: quando si elencano nell'ambito della manifestazione universale differenti serie di discese (*tanazzulāt*), di gradi

(*marātib*), di presenze (*ḥaḍarāt*) o di livelli (*daraǧāt*), bisogna sempre tenere conto che non si tratta di schemi rigidi, ma di prospettive molteplici in base alle quali una medesima realtà può essere diversamente prospettata. ʻAbd al-Karīm al-Ǧīlī, per esempio, considerando in un suo trattato quaranta gradi differenti nel dominio dell'esistenza, ha la cura di precisare che in verità «i gradi dell'esistenza sono in molteplicità indefinita, e tuttavia i quaranta che noi abbiamo menzionato sono quelli fra tutti predominanti e che racchiudono una maggiore completezza. Tra l'uno e l'altro dei gradi che abbiamo citato ve ne sono ancora molti altri, che però rientrano sotto i medesimi predicati, ed è per questo che ci siamo limitati a indicarne soltanto quaranta».[9]

Tali rilievi ci hanno indotto a non seguire, nella nostra esposizione, una classificazione definita, sul genere di quelle che compaiono a volte in alcuni trattati dell'esoterismo islamico e che possono fornire un'idea un po' troppo schematica della dottrina. Cercheremo piuttosto di descrivere la concezione del Principio, della sua unità, dei suoi aspetti e dei suoi rapporti con le realtà dell'universo operando una sintesi fra le varie prospettive possibili. Questo modo di procedere ci permetterà di considerare le cose in maniera molto più efficace, anche se talvolta allontanandoci dalle modalità espressive più frequenti nei testi dell'esoterismo islamico.

Una sintesi, del resto, si rende a maggior ragione necessaria perché non sempre la trasposizione delle idee così come sono enunciate nei testi originali consente a un lettore occidentale di intendere pienamente la dottrina; affinché la comprensione sia migliore, è necessario operare alcuni aggiustamenti

nell’ordine di esposizione e nella sequenza logica dei concetti, aggiustamenti che tuttavia non alterino, questo è evidente, il fondo della dottrina e rimangano il più possibile fedeli al suo spirito. Nel presentare alcuni brani di uno scritto di Śaṅkarācārya, Guénon aveva osservato: «Riunendo diversi passi di questo trattato, non ci atterremo rigorosamente, in questi estratti, all’ordine del testo; d’altronde, in genere, la concatenazione logica delle idee non può essere esattamente la stessa in un testo sanscrito e in una traduzione in lingua occidentale, date le differenze esistenti fra certi “modi di pensare”, sulle quali abbiamo insistito in altre occasioni».[10]

Ciò che lì viene detto a proposito del sanscrito, vale in maniera identica anche per lingue come l’arabo o il persiano. Per questo non ci siamo limitati a riprodurre alla lettera lo sviluppo delle esposizioni originali, ma abbiamo disposto gli argomenti secondo una successione di concetti che ci è parsa più utile e comprensibile. In una cosa, tuttavia, non ci siamo troppo discostati dallo schema generale degli insegnamenti tradizionali, che iniziano sempre con la considerazione del Principio supremo nella sua assoluta indistinzione, per poi descrivere la sua progressiva auto-determinazione in entità sempre più delimitate (le idee divine, la molteplicità, gli stati dell’essere), e arrivare in conclusione all’uomo, considerato come l’ultimo fra i gradi della «discesa» e come l’essere che sintetizza e totalizza l’intero processo della manifestazione universale.

Per questa nostra trattazione ci siamo basati in maniera particolare sull’insegnamento di Muḥyī ’l-dīn ibn ‘Arabī, che nell’ambito dell’esoterismo islamico è conosciuto con l’appellativo di

«maestro massimo» (*al-šayḫ alakbar*). Naturalmente, ove necessario, abbiamo fatto ricorso anche ad altre autorità, e soprattutto abbiamo cercato di evidenziare, col riferimento a diverse forme tradizionali, l'assoluta identità di fondo fra le varie espressioni della metafisica. I rinvii ai testi, benché numerosi, non pretendono comunque di esaurire la completezza delle citazioni possibili, che su questi temi potrebbero essere moltiplicate a piacere. Ci siamo limitati dunque ai rimandi che ci sembravano più essenziali per illustrare determinati concetti e per confermare quanto diciamo con le parole stesse degli insegnamenti tradizionali, e non certo ai fini di un'interminabile elencazione di fonti, che spesso servono unicamente a fare mostra di erudizione. La moltiplicazione di riferimenti testuali può avere la sua utilità in alcune circostanze, ma nel nostro caso avrebbe sicuramente distratto l'attenzione del cosiddetto lettore non specializzato da quelli che sono i temi focali della trattazione. La comprensione del fondo della metafisica non è affare di «specialisti», a qualunque genere essi appartengano, ma rileva dall'ordine della verità universale: una verità che non può essere appannaggio esclusivo di alcuni individui, e tantomeno di una ristretta cerchia di eruditi, per i quali la comprensione reale e profonda di una dottrina è l'ultima delle preoccupazioni.

1. Cfr. R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano, 1993, p. 41 [ed. or.

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, Gallimard, Paris, 1973].

2. Cfr. al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano, 2007, p. XXVI.

3. P. Urizzi, *I fattori della Sintesi trascendente*, saggio introduttivo a Ibn 'Arabī, *Il libro del Sé divino*, a cura di C. Casseler, Il leone verde, Torino, 2004, p. 40.

4. M. Vâlsan, Introduzione a Ibn 'Arabī, *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, Editions de l'Œuvre, Paris, 1984, p. 11.

5. Āmolī, *Le Texte des textes (Naṣṣ al-nuṣūṣ). Commentaire des «Fuṣūṣ al-ḥikam» d'Ibn 'Arabī. Les Prolégomènes*, a cura di H. Corbin e O. Yahya, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche-Maisonneuve, Teheran-Paris, 1975, p. 356.

6. «Dinanzi al "Sé" tutti gli stati della manifestazione sono rigorosamente equivalenti e possono essere considerati alla stessa maniera» (R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 30 [ed. or. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Bossard, Paris, 1925]). Il Corano (XVI, 49) esprime questa stessa idea nel seguente linguaggio: «Tutto nei cieli e sulla terra si china davanti a Dio senza superbia alcuna, gli animali come gli angeli» (per le citazioni del Corano abbiamo utilizzato la versione italiana di I. Zilio-Grandi, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano, 2010).

7. È per questo, e non certo per un anti-metafisico culto della natura, che nell'Islam ogni elemento del creato è ritenuto capace di riflettere, secondo il suo modo proprio, l'Assoluto

increato: «Dio non disdegna di portare come esempio una mosca qualunque o meno ancora: quelli che credono sanno che è la verità che viene dal loro Signore» (*ibid*., II, 26).

8. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., pp. 32-33, nota 1; cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 96-99 [ed. or. *Les états multiples de l'être*, Véga, Paris, 1932]. Avremo modo di tornare nell'ultimo capitolo su una delle applicazioni possibili di queste divisioni asimmetriche, che riveste un particolare rilievo nel processo della realizzazione metafisica.

9. Al-Ǧīlī, *Das Buch der vierzig Stufen (Kitāb al-arba'īn martaba)*, a cura di E. Bannerth, Rohrer, Wien, 1956, p. 7.

10. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 161, nota 1.

2
Il Principio

L’origine e la fine di tutto, secondo l’esoterismo islamico, è un Principio infinito, incondizionato e immutabile, che per definizione stessa (se mai possiamo parlare di definizione in questo caso) non può essere in alcun modo racchiuso entro i ristretti confini della ragione umana. Nessun elemento della manifestazione, formale o informale che sia, può essere a Lui paragonato, perché, come si è già visto in precedenza, tutti gli stati dell’essere, anche quelli relativamente più elevati, sono esattamente insignificanti in rapporto a Lui. «Non c’è nulla che Gli somigli» (*laysa ka-miṯlihi šay’*) sentenzia il Corano,[11] chiarendo così immediatamente che tutti i simboli o le similitudini (*rumūz*, *miṯāl*) che si possono utilizzare nella descrizione di verità metafisiche hanno necessariamente, per la loro stessa natura di rappresentazioni sensibili, un carattere difettoso e imperfetto.

Questa Essenza divina (*al-ḏāt al-ilāhiyya*), espressione con la quale viene il più delle volte designato il Principio,[12] è dunque qualcosa che sovrasta tutte le qualifiche, gli attributi, i nomi e i pensieri, al punto tale che per essa è lecito utilizzare, a stretto rigore, soltanto una terminologia di tipo negativo. Si tratta della stessa idea che viene enunciata, nella più antica dottrina cristiana, dalla cosiddetta «teologia negativa» o «apofatica» di Dionigi Areopagita, per il quale «Egli non può essere espresso in parole, non può esser concepito con pensiero»;[13] un’idea che ancor prima era stata sottolineata

con estrema chiarezza anche in India e in Cina, e che nel cristianesimo ritroviamo ancora alla fine del Medioevo: «Questo è l'Ātman, definibile soltanto in senso negativo»;[14] «Il Tao che può esser detto non è l'eterno Tao, il nome che può esser nominato non è l'eterno nome»;[15] «Dio è Uno, è una negazione della negazione».[16] Tutto ciò che può essere espresso in modo affermativo costituisce infatti una limitazione, e per questo «la negazione di un limite è propriamente la negazione di una negazione, vale a dire, in termini logici ma anche matematici, un'affermazione, sicché la negazione di ogni limite equivale in realtà all'affermazione totale e assoluta».[17] Il Principio si situa così al di là di ogni limite concepibile, e ciò implica che nessun elemento della realtà universale può toccarLo nella sua trascendenza: «Nell'intero dominio dell'essere non vi è nulla che possa essere messo in relazione, che si adatti, che neghi o che sia contrario alla Sua Essenza. Essa svanisce, per così dire, quando la si vuole cogliere con le parole e perciò si sottrae a ogni percezione umana. Nell'Essenza chi parla tace, chi s'agita si quieta e chi osserva stupisce».[18] Si può quindi affermare che il Principio, nella sua realtà essenziale, «non ha alcuno dei segni con i quali possa venire riconosciuto: non può essere abbracciato dalla comprensione e nemmeno dalla vista sensibile. Tutte le quantità e le qualità sono originate da Lui, e Lui è al di là di quantità e qualità. Tutto viene percepito grazie a Lui, e in Sé Egli è al di fuori della portata delle percezioni».[19]

Il Principio, dunque, benché sia l'origine e la fonte di tutti gli stati dell'essere, non rimane in alcun modo alterato da queste sue manifestazioni (*maẓāhir*), che in ultima analisi altro non sono

che sue «modalità» o «condizioni» (*šu'ūn*). Gli stati nei quali si dispiegano le infinite possibilità contenute nel Principio sono come dei veli (*ḥuǧub*), quasi dei rivestimenti che Egli assume senza che questo trasmutarsi nelle forme molteplici (*taḥāwul fī ṣuwar*) intacchi minimamente la sua inalterabile Essenza.[20] Come già detto, i molteplici stati dell'essere sono determinazioni (*ta'ayyunāt*) del Principio supremo, che però non è toccato da questo apparente moltiplicarsi e rimane in sé l'assoluto Indeterminato (*lā ta'ayyun*), allo stesso modo in cui per la tradizione taoista l'origine di ogni distinzione è il grande Indistinto e Indeterminato.[21]

Attingendo al vocabolario del Corano, l'esoterismo islamico usa anche un altro termine per indicare la trascendenza del Principio. La parola *ġayb* significa alla lettera «assente», «inattingibile», «invisibile», e quindi si presta perfettamente a esprimere l'idea del non-manifestato; lo stesso linguaggio coranico oppone spesso questo *ġayb* a un altro termine, *šahāda*, che al contrario significa «visibile» o «sensibile», e che dunque può essere utilizzato simbolicamente per indicare tutto ciò che rientra nell'ambito della manifestazione. Così, la condizione del Principio è detta essere quella della non-manifestazione assoluta (*al-ġayb al-muṭlaq*), che si contrappone in quanto tale al dominio manifestato. «Il mondo» afferma Ibn 'Arabī «si divide in due categorie: c'è il mondo sensibile, che è detto il mondo manifestato (*'ālam al-šahāda*), e c'è quello soprasensibile, che è detto il mondo non-manifestato (*'ālam al-ġayb*); non si può dire che quest'ultimo sia non-manifestato in un certo momento e poi manifestato ai sensi in un momento successivo,

perché in questo caso non si chiamerebbe appunto non-manifestato. Al contrario, esso non è mai percepibile per mezzo dei sensi, ma è solo concepibile tramite l'intelletto».[22]

Dagli insegnamenti del Profeta l'esoterismo islamico ha poi tratto un'altra espressione, che si presta forse meglio di tutte a rispecchiare la totale indistinzione del Principio. Si racconta infatti che un giorno, a chi gli chiedeva dove fosse il Signore prima di creare il creato, l'Inviato di Dio abbia risposto: «In una nube oscura, sopra la quale non vi è aria, sotto la quale non vi è aria». Ora, questa «nube oscura» (*'amā'*) risulta il simbolo più perfetto possibile dell'Indeterminato primordiale. Secondo il commento che ne dà al-Ǧīlī, il fatto che né sopra né sotto di essa vi sia aria sta a significare che non vi può essere né una Realtà divina (*Ḥaqq*) né una creatura (*ḫalq*) fuori di questa nube, o, in altri termini, che essa rappresenta l'Infinito nel senso più esatto della parola, vale a dire ciò che non ha assolutamente alcun limite e al di fuori del quale non vi può essere nulla.[23] Inoltre, la nube è qualcosa di essenzialmente omogeneo e compatto, come lo è il Principio, ma allo stesso tempo è gravida della pioggia in essa contenuta allo stato ancora indistinto, prima cioè che le differenti gocce d'acqua vengano fatte cadere, e risulta in tal modo un'immagine quanto mai adeguata della Possibilità universale, che contiene in sé tutte le possibilità particolari prima e indipendentemente dal loro dispiego effettivo.[24]

Il fatto di considerare il Principio e le possibilità in esso contenute come elementi primordiali, attribuendo loro un'anteriorità rispetto all'universo effettivamente manifestato,

non va evidentemente inteso alla lettera. Il «prima» e il «dopo» sono attribuzioni temporali che non hanno posto nel dominio dei princìpi metafisici, trascendenti rispetto a qualsiasi condizione dell'esistenza. Quando dunque si dice che «la nube oscura è un'espressione che caratterizza l'Essenza suprema nella preeternità (*azal*), prima dell'irraggiamento teofanico (*taǧallī*)»,[25] dobbiamo rammentare che questa precedenza esprime una relazione puramente logica, e non cronologica. L'esoterismo islamico fa spesso ricorso a due termini arabi, *azal* e *abad*, che si riferiscono rispettivamente a due modi di concepire l'eternità, nel passato e nel futuro, come se l'Eterno, in rapporto al tempo, fosse infinitamente anteriore e infinitamente posteriore. Questa concezione dell'eternità è però ammissibile solo dal punto di vista contingente e limitato dell'essere umano, per il quale è in un certo senso legittimo considerare due «stati» del Principio, prima e dopo la manifestazione;[26] ma nell'Essenza suprema, considerata in sé e per sé, una distinzione di questo tipo non è più concepibile, perché in tal caso siamo al di là del tempo e di qualsiasi relazione cronologica. «Nell'immutabilità del Principio in se stesso, non vi è assolutamente né nascita né morte, né inizio né fine, ma è lui stesso origine prima e fine ultima di tutte le cose, senza d'altronde che fra questo inizio e questa fine vi sia nella realtà assoluta una distinzione qualsiasi».[27] Il nostro intendimento, limitato dalle condizioni inerenti all'esistenza umana, ci costringe a pensare tutto in termini temporali, applicando la nozione del tempo anche oltre i limiti che le sono strettamente propri; ma non si deve mai dimenticare che il tempo è condizione esclusiva del nostro stato di manifestazione e che

«la prima cosa da fare per chi voglia pervenire veramente alla conoscenza metafisica è di porsi fuori del tempo, diremmo volentieri nel “non tempo”, se una simile espressione non dovesse sembrare troppo strana e inusitata».[28]

La necessità di superare la logica del tempo quando si tratta dei princìpi metafisici viene più volte ribadita dai maestri dell’esoterismo islamico. «Non c’è dubbio» dice per esempio al-Ǧīlī «che il termine stesso di “teofania” o “rivelazione” (*taǧallī*) implica uno stato precedente di occultamento (*istitār*), ma questa nozione di anteriorità (*qabliyya*) va intesa in senso principiale e non temporale, dato che Egli è troppo elevato perché vi sia del tempo fra Lui e la Sua creazione … Egli si trovava in una “nube oscura” prima di creare il creato, e così rimane anche dopo averlo creato … Questo precedere è l’anteriorità e questo seguire è la posteriorità, ma non c’è né un prima né un dopo, perché è Lui stesso il prima e il dopo».[29] La medesima idea viene espressa in modo ancora più dettagliato da Ibn ʻArabī: «Non è concepibile che fra l’Essere Necessario di per sé e l’essere contingente vi sia un intervallo o una determinazione temporale, perché noi, quando affrontiamo tale questione, stiamo parlando proprio degli inizi dell’essere contingente, e il tempo fa appunto parte della categoria contingente. Ora, se intendiamo il tempo come un’entità concretamente esistente, dobbiamo trattarlo alla stessa stregua degli altri esseri contingenti (vale a dire come qualcosa che ha avuto un inizio e che non poteva preesistere); se invece non lo consideriamo come un esistente in concreto, ma piuttosto come una semplice relazione,[30] anche in tal caso dovremo riconoscere che questa relazione è entrata in opera – in maniera logica e non concretamente –

nel momento stesso in cui si è prodotto l'effetto (e che dunque ancora una volta non poteva preesistere). Perciò, visto che non possiamo concepire un intervallo temporale tra il Vero e il creato, non resta altra possibilità che quella di una priorità di principio».[31] In un altro suo scritto, Ibn 'Arabī osserva ancora: «Fra Lui e ciò che da Lui trae esistenza non vi è un tempo precedente o successivo che ci permetta di concepire un prima o un dopo. Il Suo essere precedente all'esistenza è analogo alla precedenza fra l'ieri e l'oggi, una precedenza che non dipende dal fatto che fra i due si inserisca un intervallo di tempo, giacché sono essi stessi il tempo. L'inesistenza del mondo non può essere collocata in un momento particolare, ma è piuttosto la nostra opinione che ci fa immaginare un'estensione (temporale) fra l'Essere del Vero e l'esistenza del creato».[32]

La primordialità dell'Essenza nella sua condizione di «nube oscura» consiste dunque in un eterno presente (*al-ān al-dā'im*), che solo i limiti della nostra concezione possono collocare all'indietro nel tempo, in un «prima» eterno che, in realtà, è un «ora» infinito. Una celebre tradizione afferma: «Dio era e nulla era con Lui» (*kāna Allāhu wa lā šay' ma'ahu*), al che si può aggiungere, come fanno di frequente i maestri dell'esoterismo, «ed Egli è ora così come è sempre stato» (*wa huwa al-ān 'alā mā 'alayhi kāna*).[33] Analogamente, ciò che in questo modo diciamo del tempo può essere applicato anche alla condizione spaziale: «Dio era e non vi era spazio (*kāna Allāhu wa lā makān*); poi ha creato il tempo e lo spazio, ed Egli è ora così com'era senza tempo né spazio».[34]

Quando si tratta del Principio, è dunque necessario trascendere le cognizioni del tempo, dello spazio e di ogni altra condizione limitativa della manifestazione, perché – ricorrendo ancora una volta alle parole di Ibn ʻArabī – «Egli è assolutamente indipendente da ciò che, al contrario, rende noi dipendenti nei Suoi confronti».[35] L'affermazione dell'Essenza suprema equivale così alla negazione di tutte le possibili limitazioni (*taḥdīd*), perché solo il Principio può essere considerato assoluto nel senso più pieno e totale della parola. A proposito di questo termine, alcuni filosofi islamici hanno voluto notare che l'espressione «assoluto» (*muṭlaq*) è in arabo di forma passiva: essa presupporrebbe in tal modo un principio attivo superiore e non sarebbe dunque del tutto adeguata a descrivere la Realtà veramente ultima. Henry Corbin ha ripreso nei suoi scritti questa osservazione, rilevando che un «assoluto» (passivo) implica necessariamente un elemento attivo che lo «assolva». Secondo lui, «non solo le nostre abitudini ci fanno troppo spesso confondere la vuota generalità del concetto con l'*absolutum* dell'universale (che è l'integrale, il totale), ma inoltre ci fanno pronunciare questa parola *assoluto* come se designasse una suprema istanza, mentre essa implica tacitamente un *absolvens*».[36]

Ora, è indubbio che in arabo, come del resto nelle lingue europee, il termine «assoluto» sia di forma passiva, ma ciò non significa che solo per questo esso non possa venire applicato al Principio senza limitarne la condizione suprema e ultimativa. È indubbio pure che le imperfezioni inerenti a ogni forma di linguaggio impediscano di esprimere verità d'ordine universale in maniera davvero soddisfacente, e tuttavia,

almeno finché non risulti strettamente necessario, è meglio astenersi da certe sottili distinzioni, più adatte a una logica di stampo filosofico che non a un pensiero realmente metafisico. I maestri dell'esoterismo islamico, del resto, sono perfettamente consapevoli del fatto che la qualifica di «assoluto» potrebbe generare questo tipo di equivoci, e proprio per tale motivo hanno ribadito di frequente che quando ci riferiamo all'Assoluto non abbiamo in vista nessuna «vuota generalità», ma al contrario vogliamo proprio indicare l'Infinito e il Tutto, al di là di ogni determinazione possibile. Al-Ǧīlī per esempio osserva: «Quando parliamo dell'Essere assoluto (*al-wuǧūd al-muṭlaq*) ciò non significa che Egli sia limitato dalla condizione dell'assolutezza (*iṭlāq*), perché la parola "assoluto" indica al contrario proprio ciò che non ha limite (*taqyīd*) da nessun punto di vista»;[37] e possiamo citare dal maestro indiano Baḥr al-'Ulūm una sentenza che è un adagio ricorrente nei trattati dell'esoterismo: «Egli è Assoluto al punto tale che è sciolto persino dalla limitazione dell'assolutezza».[38]

Tutti i termini che abbiamo sin qui passato in rassegna – come «Essenza», «non-manifestato», «nube oscura», «Assoluto» – intendono sottolineare la trascendenza del Principio e la sua incomparabilità rispetto a ciò che da Lui procede. Ma qui allora si pone una questione rilevante, senza chiarire la quale si rischiano semplificazioni o incomprensioni di ogni genere. Abbiamo infatti insistito sul concetto per cui ogni limite e ogni determinazione debbono essere superate per potere in qualche modo concepire un Principio che è al di là di tutti gli esseri e di tutti i mondi. Già dalle prime pagine di questo studio, tuttavia, abbiamo anche affermato che

nessun elemento della manifestazione universale può essere considerato come un'assoluta nullità, e che pure quello apparentemente più infimo possiede un rango suo proprio e una ragion d'essere profonda nell'insieme della totalità. Ora, ci si potrebbe chiedere se fra questi due punti di vista non si crei una contraddizione; in altre parole, se tutto ciò che è manifestato è essenzialmente illusorio nei confronti di una Realtà così trascendente, come possiamo affermare che non sia un puro nulla? E se non è un puro nulla, in che senso dovrà allora essere intesa la sua natura illusoria?

Per aiutarci a chiarire ciò, possiamo ricorrere a un'immagine comune a diverse dottrine tradizionali, nelle quali il mondo viene talvolta descritto come un'opera d'arte dell'Architetto divino. Il rapporto fra il Principio e le sue manifestazioni può essere così paragonato a quello che c'è fra un artista e le sue opere, che sono sì reali, ma che derivano questa loro realtà esclusivamente dall'abilità insita nel loro artefice. È in questo senso che il termine sanscrito *māyā*, tradotto in genere con «illusione» o con l'ancora più equivoco «magia», può essere meglio reso proprio con «arte», parola che ha il vantaggio di non suggerire immediatamente l'idea di una fantasia senza consistenza.[39] «In effetti il principale pericolo in cui si incorre adoperando la parola "illusione" è che troppo facilmente si rischia di fare di essa un sinonimo di "irrealtà", intesa in senso assoluto, cioè di considerare le cose che si definiscono illusorie come se non fossero assolutamente nulla, mentre si tratta soltanto di gradazioni diverse di realtà».[40] Per l'esoterismo islamico l'apparenza illusoria della manifestazione «non è certamente la vera Realtà, ma ciò non significa

che essa sia semplicemente inconsistente e irreale. Tale realtà, pur non essendo la Realtà in sé, riflette quest'ultima in maniera indiretta ed offuscata al livello dell'immaginazione. Essa costituisce una rappresentazione simbolica della Realtà».[41]

Per indicare tutta la differenza fra questo tipo di illusione e ciò che volgarmente si intende per illusorio, e cioè una fantasticheria inconsistente, Ibn 'Arabī distingue fra due diversi tipi di immaginazione: quella «contigua» (*al-ẖayāl al-muttaṣil*), inerente al soggetto che immagina e che quindi svanisce con la scomparsa di questi, e quella «separata» o «autonoma» (*al-ẖayāl al-munfaṣil*), che è invece un preciso e perdurante piano dell'essere, dotato di una stabile ricettività.[42] Su questi concetti ha poi insistito in particolare Aḥmad Sirhindī, precisando più volte nei suoi scritti in quale senso dobbiamo concepire il carattere illusorio del mondo. Per Sirhindī, infatti, l'illusione (*wahm*) non è una pura fantasia immaginaria, talmente priva di consistenza da sparire con la scomparsa di chi la concepisce; questa è semmai l'opinione dei «sofisti», termine con il quale la tradizione islamica indica quei filosofi che consideravano il mondo come un mero sogno evanescente, quasi il frutto di un'allucinazione collettiva. Il mondo, invece, è illusorio perché è stato prodotto nel «grado dell'illusione» (*martaba-yi wahm*), cioè in una precisa modalità d'esistenza che gode di una realtà relativa, ma non per questo meno stabile e consistente. Questa relativa stabilità corrisponde dunque a una condizione di realtà (*nafs-i amr*), perché essendo opera di Dio non può essere del tutto irreale. L'atto creativo, sotto questo profilo, non viene espresso dal più usuale nome divino di «Creatore» (*Ḫāliq*), ma da quello più specifico di

«Artefice» (*Ṣāniʿ*), perché in questo caso si tratta di un'opera artigianale (*ṣunʿ*), assimilabile alla perfezione di un prodotto cesellato (*intiqāš*).[43] L'idea, del resto, è già indicata simbolicamente nel Corano, che nel descrivere la dissoluzione finale del mondo allude a questa realtà, nello stesso tempo perfetta ed evanescente: «I monti, che credevi solidi e fermi, li vedrai scorrere via come scorrono leggere le nubi, opera di Dio (*ṣunʿ Allāh*), che ha fatto perfetta ogni cosa»;[44] e si deve notare che la perfezione di cui si parla non è quella assoluta (*kamāl*, perché allora il mondo non sarebbe illusorio), ma è identificata nel versetto coranico dal verbo *atqana*, che esprime piuttosto la precisione e la finitura di un congegno artigianale.

Dunque, quello che il Vedānta chiama l'universo delle forme illusorie (*māyāvirūpa*), benché non abbia alcuna sussistenza di per sé, deve tuttavia rimanere compreso nel Tutto, perché altrimenti non sarebbe che una pura impossibilità. Questo concetto viene illustrato dalla dottrina indù sulla duplice natura del Principio (*dvaitībhāva*), per cui Brahma è detto essere il corporeo e l'incorporeo, il mortale e l'immortale, il fisso e il mobile, il sensibile e il trascendente.[45] Śaṅkarācārya osserva a questo proposito: «Brahma può essere concepito in due modi: in primo luogo, come qualificato da condizioni limitative, in ragione delle molteplici evoluzioni dei nomi e delle forme; in secondo luogo, come il contrario di questo, cioè come libero da ogni condizione limitativa, quale che essa sia».[46]

Le «due nature» del Principio rappresentano in questo modo l'Infinito nella sua più totale interezza, che comprende ogni aspetto della

Realtà universale. Secondo la prospettiva del Vedānta, infatti, benché l'essere raggiunga il proprio Sé nello stato non-manifestato, questa condizione deve essere ulteriormente trascesa affinché si realizzi l'Identità suprema, che può dirsi perfettamente compiuta solo laddove siano compresenti l'essere e il non-essere (*sadasat*), il manifestato e il non-manifestato (*vyaktāvyakta*), il suono e il silenzio (*śabdāśabda*), perché è unicamente in questa combinazione di aspetti che il Principio è veramente la totalità assoluta; e se in teoria il non-manifestato comprende già in sé il manifestato come possibilità, tuttavia, finché continuiamo in qualche modo a distinguere i due concetti, stabiliamo di per ciò stesso un'opposizione fra di essi, opposizione che, per quanto illusoria, deve infine essere risolta passando al di là di entrambi. La manifestazione deve essere compresa nella realizzazione della realtà totale non solo come possibilità, ma anche così come essa effettivamente appare, e ciò può avvenire soltanto in quel Tutto che è al di sopra di ogni opposizione.[47]

Anche l'esoterismo islamico insegna un'identica dottrina: «La Realtà principiale realizza la sua perfezione solo nella manifestazione della contingenza … La Sua infinitezza e la Sua perfezione esigono la manifestazione degli aspetti limitati e condizionati dell'esistenza, senza i quali non potrebbe essere realizzata l'intera Possibilità divina».[48] La compresenza di questi due termini della totalità, l'assoluto e il limitato, deve però trovare una fonte comune nell'unità principiale, nella quale si risolvono tutti i termini delle apparenti opposizioni. Ḥaydar Āmolī, per esempio, così si esprime: «Devi sapere che, secondo l'accordo unanime delle genti di Dio, le

realtà universali sono tre, non una di più. La prima è la realtà in se stessa assoluta, agente, causante di per sé, il cui essere è necessario per propria essenza e che non subisce aumento alcuno: essa è la realtà di Dio – che sia glorificato. La seconda è una realtà in se stessa agita, limitata, causata, inferiore e passiva, che riceve l'esistenza grazie all'effusione (*fayḍ*) e all'epifania (*taǧallī*) della realtà necessaria: e questa è la realtà del mondo. La terza realtà è l'unità (*aḥadiyya*), che sintetizza in sé sia l'assoluto che il limitato, sia l'agente e la causa che i rispettivi agito e causato: questa terza realtà è assoluta da un punto di vista e limitata da un altro, causa sotto un certo suo aspetto e causata secondo un altro. Essa è l'unità nella quale sono comprese le due realtà precedenti ed è al tempo stesso il grande Inizio e la grande Fine. La realtà assoluta e agente si oppone in effetti a quella limitata e agita, ma non v'è dubbio che due cose opposte debbano avere un'origine unica, che logicamente preceda entrambe. In questa origine, quelle due cose sono una cosa sola, e questa a sua volta in esse e per esse si fa molteplice e separata, proprio come l'unità è all'origine dei numeri e i numeri sono lo sviluppo distintivo dell'unità».[49]

In questa accezione, il termine «unità» serve a designare la fusione in una sintesi superiore dei diversi ordini della realtà, che vengono così compresi in un unico Tutto. Secondo alcune scuole del Vedānta, però, l'espressione che meglio si presta a descrivere questo stato supremo non è tanto l'unità, ma piuttosto la «non-dualità» (*advaita*),[50] perché l'Uno, a stretto rigore di termini, indica già qualcosa di positivo e di determinato, mentre dell'Essenza suprema non possiamo, come si è visto, dare altro che

definizioni puramente negative. L'esoterismo islamico non conosce un'espressione simile a quella di «non-dualità», ma ciò non significa che la sua dottrina sia realmente divergente. Se è vero, infatti, che il termine arabo più usato per descrivere la realtà primordiale è quello di «unità» (*aḥadiyya*), è altrettanto vero che si ribadisce in più di un'occasione che questa unità, quando venga considerata come un grado preciso e definito (*martabat al-aḥadiyya*), segna già una determinazione, che se si vuole è la prima e la più universale di tutte, ma che nondimeno esprime un limite rispetto al vero Infinito. Quest'ultimo viene per esempio descritto da al-Ǧīlī come la «nube oscura» in quanto aspetto interiore dell'Essenza (*al-buṭūn al-ḏātī al-'amā'ī*), mentre l'unità rappresenta l'aspetto esteriore di quella stessa Essenza (*alẓuhūr al-ḏātī al-aḥadī*);[51] in questo modo, «la "nube oscura" è l'Essenza nel suo aspetto assoluto di completa interiorità e occultamento, mentre l'unità è l'Essenza vista come la più elevata fra le esteriorizzazioni».[52] E ancora, secondo un ulteriore modo di esprimersi, si può dire che l'unità «è la prima delle discese (*tanazzulāt*) dell'Essenza dalla tenebra della "nube oscura" verso la luce della manifestazione».[53] Questo aspetto tenebroso non ha evidentemente nulla a che vedere con un'oscurità di natura inferiore e negativa, ma vuole piuttosto indicare l'assoluta indifferenziazione del Principio nella sua profondità interiore, mentre l'unità è per così dire la prima apparizione luminosa di Colui che è «luce dei cieli e della terra».[54] Nel simbolismo tradizionale la luce viene in effetti considerata universalmente come una caratteristica dell'Essere, che si irradia sulle possibilità e le fa apparire nell'esistenza; ma al di là dell'Essere,

dove il Principio è nel suo stato di pura indistinzione, l'immagine più adeguata è quella di una notte nella quale non si può scorgere nulla di determinato.

In alcuni testi dell'esoterismo islamico vediamo chiaramente evidenziata la condizione subordinata dell'Essere rispetto al Principio supremo. Non è possibile, afferma esplicitamente Sirhindī, identificare l'Essenza divina con l'Essere, perché quest'ultimo, benché abbracci tutto in una sintesi degli opposti e sia puro bene, è tuttavia solo una prima determinazione (*ta'ayyun-i awwal*) di qualcosa che è al di là di esso.[55] Al-Ǧīlī, da parte sua, aggiunge che la divinità (*ulūhiyya*), da lui intesa come l'Essenza incondizionata, si situa oltre l'Essere, in quanto ne costituisce la fonte, mentre l'unità, che corrisponde all'Essere, è all'origine delle sole realtà manifestate: «La divinità è principio di tutte le realtà dell'esistenza e di ciò che è al di là dell'esistenza … mentre l'unità (*aḥadiyyah*) è principio delle sole realtà che costituiscono l'insieme dell'esistenza, e quindi la divinità le è superiore. È per questo che il Suo nome *Allāh* ("Dio") è il Nome supremo ed è superiore al Suo nome *Aḥad* ("Uno")».[56]

L'Essere, dunque, almeno se intendiamo il termine nel suo significato più rigoroso, non è il Principio supremo in quanto tale, ma soltanto la sua prima determinazione (*al-ta'ayyun al-awwal*); ciò non impedisce di usare l'espressione «essere totale» (*al-wuǧūd al-kullī*) o «essere assoluto» (*al-wuǧūd al-muṭlaq*) per indicare la Realtà universale nella sua totalità, senza cioè limitarsi alla sola considerazione dell'Essere propriamente detto. Come osserva Guénon, «quando si parla degli stati di non

manifestazione di un essere, bisogna ancora distinguere tra il grado dell'Essere e ciò che ne è al di là; in quest'ultimo caso, è evidente che lo stesso termine "essere" non è più rigorosamente applicabile nel suo vero significato; tuttavia, in mancanza di un altro termine più adatto, siamo obbligati a mantenerlo per via della struttura stessa del linguaggio, attribuendogli allora soltanto più un valore analogico e simbolico, altrimenti ci sarebbe del tutto impossibile trattare di quest'argomento. Potremo così continuare a parlare dell'essere totale come di qualcosa che è a un tempo manifestato in alcuni dei suoi stati e non manifestato in altri, senza che ciò implichi in alcun modo che nel caso di questi ultimi noi ci si debba limitare alla considerazione di ciò che corrisponde al grado proprio dell'Essere».[57]

La trascendenza del Principio rispetto all'Essere viene messa in risalto più specialmente dalla tradizione estremo-orientale, dove il Tao è presentato come un «Vuoto» indistinto, come un «Non-Essere» (*wu*) che è al di là di tutto ciò che si può definire. Il punto di vista dell'esoterismo islamico e quello del Vedānta, quando alludono al fondamento della realtà, sembrano al contrario porre un accento maggiore sulla nozione dell'«Essere». Nella tradizione islamica è proprio nell'Essere (*wuǧūd*) che viene in genere indicato il principio di tutto, e nelle Upaniṣad è l'Essere (*sat*) all'origine di ogni cosa: «O caro, al principio questo era soltanto l'Essere, uno senza secondo. A questo proposito alcuni dicono: al principio questo era soltanto Non essere (*asat*), uno senza secondo. Di poi dal Non essere nacque l'Essere. Ma come, o caro, potrebbe essere così? … Come dal Non essere potrebbe essere sorto l'Essere? Essere

soltanto questo era al principio, o caro, uno senza secondo».[58]

Ancora una volta la diversa terminologia non deve farci supporre una divergenza reale nelle fondamenta della dottrina. La differenza dipende dal punto di vista che viene assunto: quando si attribuisce un primato all'Essere sul Non-Essere, è perché quest'ultimo viene inteso nel suo significato puramente negativo di privazione, di mancanza, di irrealtà, ed è dunque evidente che in questo caso è l'Essere a rappresentare l'elemento reale e costante; quando, invece, si intende il Non-Essere nel suo senso superiore, cioè come l'origine indistinta e indifferenziata del tutto, allora l'Essere verrà necessariamente considerato come un aspetto già particolarizzato del Principio, come una sua discesa su un piano subordinato e circoscritto. Il Non-Essere, dunque, non sarà più un nulla inferiore all'Essere, ma al contrario uno «zero» metafisico che è principio non solo dell'esistenza universale, ma anche dello stesso Essere puro.

È per questo motivo che, in apparente contraddizione con quanto più generalmente affermato, anche la dottrina indù e quella dell'esoterismo islamico sottolineano talvolta il primato del Non-Essere sull'Essere. «Nel tempo antico degli dèi» si dice in un inno vedico «l'Essere (*sat*) fu generato dal Non-Essere (*asat*)»;[59] e l'origine di tutto da questo NonEssere è ribadita in un passo delle Upaniṣad, così commentato da Śaṅkarācārya: «Con la parola *asat* si intende Brahma incondizionato, cioè in quanto contrapposto allo stato nel quale si manifestano il nome e la forma, e non un'assoluta inesistenza, perché l'esistente non può procedere dall'inesistente».[60] In modo

analogo, anche nell'esoterismo islamico si parla di un «Non-Essere che precede l'Essere» (*al-'adam al-muqaddam 'alā 'l-wuǧūd*), che non va inteso come una semplice inesistenza (*'adamiyya*) o come una pura nullità (*ma'dūma*).[61] Del resto, la parola cinese che viene in genere resa con «Non-Essere» (*wu*) fra i suoi significati ha anche quello di «assenza», e in questa accezione è praticamente un esatto equivalente dell'arabo *ġayb*, che come abbiamo visto è il termine coranico usato per esprimere l'insondabile mistero dell'Essenza suprema.

In conclusione, da tutto ciò che abbiamo detto possiamo dedurre un assunto fondamentale, che riguarda la conoscenza della realtà metafisica. Di un Principio così irraggiungibile, «vuoto», «oscuro», l'uomo può mai ottenere una qualsiasi conoscenza? Si sarà potuto comprendere che l'Essenza suprema non è assimilabile a un oggetto da possedere, a qualcosa che possa essere còlto dall'esterno, perché è un tutto che non lascia nulla all'infuori di sé. Ora, l'unica cognizione possibile del Principio consiste nella negazione che esso possa essere conosciuto. Una celebre sentenza, attribuita ad Abū Bakr, compagno del Profeta, afferma infatti che «l'incapacità di cogliere la conoscenza, quella è conoscenza» (*al-'aǧz 'an darak al-idrāk idrāk*). Su questo punto vi è l'accordo unanime di tutte le tradizioni: secondo l'insegnamento della *Kena Upaniṣad*, «chiunque fra noi comprenda queste parole (nel loro vero significato): "Non Lo conosco, eppure Lo conosco", quegli in verità Lo conosce»;[62] e Chuang-tzu ribadisce: «Non conoscerlo è profondità, conoscerlo è superficialità … Non conoscerlo è interiorità, conoscerlo è esteriorità … Il non conoscere è conoscere! Il conoscere è non conoscere!».[63]

Questi apparenti paradossi alludono al fatto che una conoscenza distintiva, di ordine sia sensibile sia mentale, è del tutto impotente al cospetto dell'Essenza suprema, perché i sensi e la ragione sono in grado di cogliere solo ciò che è immagine percepibile, ciò che è fatto di parti, mentre l'Essenza, in se stessa, «è del tutto priva di divisioni e distinzioni».[64] Ma l'uomo ha in sé la possibilità di andare oltre la ragione logica: questa non è che il riflesso al livello umano, con tutte le limitazioni che ciò comporta, di un principio d'ordine superiore, che è l'intelletto primo o universale (*al-'aql al-awwal* o *al-'aql al-kullī*); e questo intelletto, a sua volta, non è che la rifrazione nell'ordine manifestato di qualcosa di ancora più elevato, che è la stessa Conoscenza principiale. Ciò significa che la vera conoscenza è in realtà una auto-conoscenza, un'intuizione immediata nella quale non vi sono soggetto e oggetto, ma soltanto un'istantanea consapevolezza di sé. Una qualsiasi forma di conoscenza, anche la più elementare, comporta sempre in una certa misura l'identificazione del conoscente col conosciuto, ma è ovvio che nel caso delle cognizioni ordinarie dell'esperienza empirica questa identità non può essere compiutamente realizzata. La conoscenza metafisica, al contrario, implica un'identificazione completa ed effettiva fra conoscenza, conoscente e conosciuto (*'ilm*, *'ālim*, *ma'lūm*),[65] al punto tale che non ha più senso mantenere questa triplice distinzione.

«Tu non puoi cogliere l'Essenza,» dice alǦīlī «eppure essa è intelligibile, perché è impossibile ignorarla».[66] La conoscenza del Principio, in altre parole, è possibile solo mediante il Principio stesso,[67] che è il Conoscitore universale e totale.

11. Corano, XLII, 11; cfr. l'identica affermazione di Śaṅkarācārya: «Non c'è nulla cui paragonare Brahma» (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, II, 3, 8, in *The Vedānta-Sūtras of Bādarāyana with the Commentary by Śaṅkarācārya*, trad. di G. Thibaut, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962, vol. II, p. 18. Utilizziamo la dizione *Brahma* anziché *Brahman*, solitamente impiegata dagli orientalisti, per i motivi illustrati in R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 93, nota 1). Tuttavia, come vedremo in seguito, la negazione di ogni somiglianza (*miṯl*) non esclude che fra il Principio e la manifestazione vi sia una qualche forma di analogia (*tašbīh*) che sotto certi aspetti li possa rendere «simili».

12. È da notare che «la parola "essenza", quando la si applica così, analogicamente, non è più il correlativo di "sostanza"; d'altronde, ciò che ha un qualunque correlativo non può essere infinito» (*ibid*., p. 65, nota 1).

13. Dionigi Areopagita, *Le opere*, a cura di E. Turolla, Cedam, Padova, 1956, p. 312.

14. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 9, 26; cfr. *ibid*., IV, 4, 22 (per le citazioni delle Upaniṣad abbiamo utilizzato la versione italiana di C. Della Casa, Utet, Torino, 1976).

15. *Testi taoisti*, a cura di F. Tomassini, Utet, Torino, 1977, p. 39.

16. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1985, p. 42.

17. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 22.

18. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, Al-Maṭba'a al-Azhariyya al-Miṣriyya, Il Cairo, 1316 h., vol. I, p. 13.

19. Ǧāmī, *Frammenti di luce*, a cura di S. Foti, Psiche, Torino, 1998, p. 33.

20. Sulla dottrina dei veli, cfr. P. Urizzi, *La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī*, in «Perennia Verba», I, 1997, pp. 37-72; II, 1998, pp. 3-35. È da notare che il termine «forme» (*ṣuwar*) deve essere qui trasposto in un senso più ampio del suo significato usuale, in quanto le modalità che velano l'Essenza suprema non appartengono esclusivamente al dominio formale, ma si estendono a tutte le possibili condizioni delle quali il Principio può rivestirsi.

21. Cfr. *Testi taoisti*, cit., pp. 66, 81, 83, 204-205. I termini *ta'ayyun* e *lā ta'ayyun*, da noi resi con «determinazione» e «Indeterminato», sono gli stessi che 'Abdul Hādī, nella sua presentazione di un trattato dell'esoterismo islamico, traduceva con «assegnazione» e «Inassegnabile» (*Épître intitulée Le Cadeau sur la manifestation du Prophète*, in 'Abdul Hādī, *Écrits pour «La Gnose»*, Archè, Milano, 1988, pp. 10-11); le due espressioni sono del resto equivalenti, perché, «in fondo, la misura è allora un'"assegnazione" od una "determinazione", necessariamente inerente ad ogni manifestazione in qualsiasi ordine o modo» (R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 1982, p. 32 [ed. or. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris, 1945]); per ulteriori approfondimenti sui legami fra i concetti di «misura», «determinazione» e «assegnazione», in particolare

sull'«assegnazione metrica» nel simbolismo metafisico della geometria, cfr. E. Barazzetti, *L'Espace symbolique. Développements du symbolisme mathématique des états multiples de l'Être*, Archè, Milano, 1997, pp. 13, 23-38, 119.

22. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, Dār al-kutub al'arabiyya al-kubrā, Il Cairo, 1329 h., vol. III, p. 78; il concetto di «sensibile» va ovviamente trasposto in questo caso oltre il suo significato strettamente letterale (cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 144).

23. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 30. Con parole analoghe l'infinito viene descritto in un testo cristiano: «La natura dell'intera totalità, poiché è infinita, non si conclude all'interno di nessun confine né sopra, né sotto. Essa circonda l'intera realtà e non è circondata da nulla» (Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano, 2013, p. 665).

24. Si noti che, quando viene considerata più specialmente sotto questo aspetto di Possibilità universale, la «nube oscura» viene caratterizzata, in particolare nell'insegnamento di Ibn 'Arabī, come qualcosa di relativamente passivo, quasi come una trasposizione, al livello del Principio, della sostanza universale (cfr. P. Urizzi, *I fattori della Sintesi trascendente*, cit., pp. 34-36); il concetto è assimilabile a ciò che nella tradizione cinese viene definito come la «perfezione passiva», che è l'Infinito visto sotto l'aspetto di Possibilità universale (cfr. Matgioi, *La Voie métaphysique*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1956, pp. 29-30; R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., pp. 26-27).

25. J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj. Glossaire de la*

mystique musulmane, Vrin, Paris, 1973, p. 231.

26. Cfr. A. Ventura, *La Métaphysique de l'ésotérisme islamique dans la traité «Lumière sur les choses difficiles à percer»*, Archè, Milano, 1978, pp. 12, 19.

27. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Studi tradizionali, Torino, 1967, p. 261 [ed. or. *Initiation et Réalisation spirituelle*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1952].

28. R. Guénon, *La metafisica orientale*, Luni, Milano-Trento, 1998, p. 33 [ed. or. *La Métaphysique orientale*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1939].

29. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, pp. 31-32.

30. Altrove, in effetti, Ibn 'Arabī definisce il tempo come qualcosa che, inesistente in sé, è frutto di una relazione o di un rapporto creato dall'intelletto (*iḍāfa 'aqliyya*), in modo identico a quanto, con espressione esattamente equivalente, il Vedānta sostiene a proposito del tempo come *apekṣābuddhi*.

31. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, pp. 261-62.

32. Ibn 'Arabī, *Inšā' al-dawā'ir*, in *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, a cura di H.S. Nyberg, Brill, Leiden, 1919, p. 16.

33. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 119. Da un diverso punto di vista, lo stesso Ibn 'Arabī precisa altrove (*ibid*., vol. II, p. 56) che questo modo di esprimersi non è del tutto adeguato, perché il verbo *kāna*, secondo una delle sue possibili letture grammaticali, non va inteso nel senso che «Dio era», ma piuttosto in quello che «Dio è», e ciò rende superflua la frase

che di solito viene aggiunta. È in ogni caso da sottolineare l'analogia con un passo di Chuang-tzu: «Jan Chiu domandò a Confucio: "È possibile sapere di quando non c'erano il Cielo e la Terra?"."Sì" rispose Confucio. "In antico era come oggi"» (*Testi taoisti*, cit., p. 528).

34. J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ʻAjība (1746-1809) et son Miʻrāj*, cit., p. 232.

35. Ibn ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a cura di A.ʻA. ʻAfīfī, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut, 1980, p. 54.

36. H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, vol. III, 1973, p. 319; cfr. anche *ibid*., vol. IV, 1973, pp. 141, 266-67.

37. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 43.

38. Baḥr al-ʻUlūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd al-Ḥaqq fī kull mawǧūd*, ʻAbd al-Ġaffār wa Pesarān, Qandahar, 1972, p. 49.

39. Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2013, pp. 15-16 [ed. or. *Time and Eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947].

40. R. Guénon, *Studi sull'Induismo*, Luni, Milano, 1996, p. 95 [ed. or. *Études sur l'Hindouisme*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1966].

41. T. Izutsu, *Sufismo e Taoismo. Studio comparativo su alcuni concetti filosofici fondamentali*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 28 [ed. or. *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1983].

42. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, p. 311; su questo punto, cfr. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʻArabî*, Flammarion, Paris, 1958, p. 169; W.

Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»: l'escatologia di Ibn 'Arabî*, in «Perennia Verba», 4, 2000, p. 68.

43. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, Sa'īd Kampanī, Karachi, 1392 h., vol. II, pp. 119-20 (lettera 2, 44).

44. Corano, XXVII, 88.

45. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 3; cfr. A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, SE, Milano, 2005, p. 29 [ed. or. *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York, 1943]; A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, Princeton University Press, Princeton, 1977, vol. II: *Metaphysics*, p. 71.

46. Commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, I, 1, 11, cit., vol. I, p. 61; in proposito si può anche ricordare un passo della *Śvetāśvatara Upaniṣad*, I, 8: «Il Signore porta in sé riuniti il perituro e l'imperituro, ciò che è evoluto e ciò che non è evoluto».

47. Su tutto ciò, cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cit., pp. 268-70; A.K. Coomaraswamy, *Chiose sulla Katha Upanishad*, in *Conoscenza e morte secondo la dottrina indù*, Luni, Milano-Trento, 1998, pp. 158-60 [ed. or. *Notes on the Kaṭha Upaniṣad*, in «New Indian Antiquary», I, 1938]; E. Barazzetti, *L'Espace symbolique*, cit., p. 277. Si noti che anche il Taoismo si dimostra perfettamente concorde su questo punto: «Il non-Essere è certamente il principio metafisico ultimo, la fonte più basilare dell'Essere ed *è* la Via così come anche l'Essere *è* la Via e però, dato che esso viene concettualmente opposto all'"Essere", non può costituire l'ultima realtà. La stessa opposizione

fondamentale deve essere trascesa» (T. Izutsu, *Sufismo e Taoismo*, cit., p. 430).

48. Ch.-A. Gilis, *Les Sept étendards du califat*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1993, pp. 23-24.

49. Āmolī, *Le Texte des textes*, cit., pp. 502-503.

50. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 54.

51. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 30.

52. *Ibid*., p. 31.

53. *Ibid*., p. 23.

54. Corano, XXIV, 35; sul concetto di «tenebre superiori», cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cit., cap. XXXI.

55. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. II, p. 487 (lettera 3, 93); cfr. Sirhindī, *L'inizio e il ritorno*, a cura di D. Giordani, Mimesis, Milano, 2003, pp. 51-52, 116-17.

56. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 23.

57. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano, 2012, pp. 22-23 [ed. or. *Le Symbolisme de la Croix*, Véga, Paris, 1931].

58. *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 2, 1-2.

59. *Ṛgveda*, X, 72, 2 (trad. it. di P. Swennen, in *Hinduismo antico*, a cura di F. Sferra, Mondadori, Milano, 2010, p. 47).

60. Commento di Śaṅkarācārya alla *Taittirīya Upaniṣad*, II, 7, 1, in *Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkarācārya*, a cura di S. Gambhīrānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, vol. I, 1972, p. 342.

61. Cfr. al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 8.

62. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 105.

63. *Testi taoisti*, cit., p. 526.

64. Ibn ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 209.

65. Cfr. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, pp. 91-92. Con uguale terminologia, il Vedānta afferma l'identità fra conoscenza (*jñāna*), conoscente (*jñātā*) e conosciuto (*jñeya*); e si può ricordare che quest'idea non fu estranea neppure al Medioevo occidentale, come ci attestano le parole di Dante: «O luce etterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi» (*Paradiso*, XXXIII, 124-126).

66. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 13.

67. È per questo motivo che nell'esoterismo islamico non viene mai utilizzata l'espressione «conoscenza *di* Dio», ma esclusivamente l'espressione «conoscenza *per* Dio» (*maʻrifa bi 'Llāh*).

3
Unità e molteplicità

Di tutte le verità metafisiche, quella che riguarda i rapporti fra l'unità e la molteplicità sembra essere la più incomprensibile a chi tenti di coglierla con le sole risorse della ragione. Teologi e filosofi hanno da sempre cercato di spiegare come il molteplice possa essere stato prodotto dall'Uno, senza però mai riuscire a chiarire la questione in maniera davvero soddisfacente. Affrontare il problema in modo razionale, infatti, significa cercarne la soluzione a partire dalla molteplicità, con l'inevitabile conseguenza di concepire la relazione fra quest'ultima e l'unità in un senso puramente quantitativo, non comprendendo dunque che fra i due ordini non vi può essere un rapporto di continuità numerica, perché l'Uno metafisico trascende ogni idea di quantità. La prospettiva metafisica, al contrario, si pone dal punto di vista dell'Uno e non ammette che il passaggio dall'unità alla molteplicità possa essere inteso come un procedere graduale e per così dire «meccanico», mettendo invece l'accento sull'assoluta discontinuità fra l'ordine principiale e la pluralità dell'esistenza manifestata.

Innanzitutto dobbiamo partire dal presupposto che la molteplicità degli stati dell'essere, come quella analoga dei gradi dell'esistenza nei quali essi si manifestano,[68] non è qualcosa di assolutamente irreale, ma al tempo stesso deve in qualche modo riflettere l'unità dalla quale ha avuto origine e nella quale essa trova la sua realtà. L'unità, d'altro canto, quando venga

considerata nella sua assolutezza è del tutto priva di relazioni con qualsiasi cosa e, pur essendo il principio della molteplicità, non si può dire che la contenga in quanto tale. L'Uno e il molteplice sembrano così separati da un divario incolmabile, sicché non vediamo come il secondo possa procedere dal primo. L'esoterismo islamico introduce qui una distinzione fondamentale, che si basa sulla diversa sfumatura di significato fra due nomi divini, «l'Uno» (*Aḥad*) e «l'Unico» (*Wāḥid*). La condizione espressa dal primo di questi nomi è l'unità pura e assoluta (*aḥadiyya*), che contiene in sé le possibilità di manifestazione senza alcuna molteplicità, in uno stato completamente indistinto e indifferenziato; la seconda condizione è l'unicità (*waḥda*), che invece rappresenta l'unità vista più specialmente nel suo rapporto con la manifestazione e come contenente quest'ultima in quanto tale. In altri termini, se nell'unità pura tutti gli esseri particolari sono contenuti al livello di possibilità principiali, nell'unicità quegli stessi esseri sono invece compresi come effettivamente manifestati nei loro diversi stati.[69]

L'esistenza universale, in tutti i suoi gradi, è quindi unica (*wāḥid*), perché esprime e riflette l'unità che l'ha prodotta, e in questo modo non è realmente distinta da essa. L'espressione «unicità dell'esistenza» (*waḥdat al-wuǧūd*), così tipica dell'esoterismo islamico, vuole appunto alludere al fatto che ogni essere esistente (*mawǧūd*) partecipa di uno stesso principio essenziale, di un'unica realtà che dà esistenza al tutto e che tutto contiene, senza che ciò comporti confusione fra l'uno e il molteplice. «Quando senti che parliamo di "unicità dell'esistenza",» chiarisce ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī «non devi supporre che intendiamo questo concetto alla maniera degli

ignoranti, dei caparbi, dei traviati e dei miscredenti, perché noi sappiamo ben distinguere fra unicità dell'esistenza e molteplicità degli esistenti … Per noi, infatti, la differenza fra ciò che è (*wuǧūd*) e ciò che esiste (*mawǧūd*) è cosa ben stabilita e precisa. Gli esistenti sono molteplici e differenziati, mentre il *wuǧūd* è unico, in se stesso non è molteplice né si diversifica; per noi esso è una realtà unica che non si fraziona, non si parcellizza e non diviene molteplice col moltiplicarsi degli esistenti. Il *wuǧūd* è il principio, gli esistenti ne sono la conseguenza, promanano da Lui e sussistono per Lui … Il nostro discorso verte dunque sull'unicità dell'esistenza, e non su quella dell'esistente, perché l'esistente non è affatto una cosa unica, ma al contrario in esso vi è la molteplicità».[70]

Gli esseri molteplici, attraverso la condivisione di un'unica esistenza, sono dunque ricondotti all'unità principiale, ma non come parti ricomprese in un tutto, perché, come abbiamo sottolineato, il Principio è assolutamente senza parti. Nelle parole di Ibn 'Arabī: «Tutto è a Lui, anzi è Egli stesso il tutto, da intendere non come una totalità ottenuta per somma, ma come un'essenza unica dalla quale procede l'intera molteplicità».[71] «L'affermazione che la molteplicità dei modi è inclusa nell'Unità dell'Essenza» commenta 'Abd alRaḥmān Ǧāmī «non deve far pensare a un inserimento simile a quello del frammento parziale in un tutto, o degli oggetti entro un contenitore, ma piuttosto alla presenza delle qualità in ciò che da esse viene qualificato, o alle realtà derivate insite necessariamente in una causa … Da tutto questo consegue che il modo in cui il Vero – sia lodato, esaltato! – abbraccia o comprende l'insieme delle cose esistenti è analogo al modo del rapporto fra

la causa e le conseguenze in essa implicite, non alla relazione fra la totalità e un suo frammento, né fra un recipiente e il suo contenuto».[72] Questa «processione» della molteplicità dall'unità viene talvolta espressa in termini simbolici come un'effusione debordante (*fayḍ*) o come una discesa (*tanazzul*), e ciò ha spinto molti a vedere in tale dottrina una concezione di tipo emanazionista. In realtà, l'idea di emanazione ci induce a immaginare un andamento evolutivo dall'Uno al molteplice attraverso una sequenza di fasi generative, le cosiddette «ipostasi», nelle quali ogni elemento produce l'elemento successivo e ogni sostanza ne genera un'altra. Secondo la prospettiva metafisica, che invece è essenziale e non sostanziale, la molteplicità è tutta intera e istantaneamente prodotta dall'unità, senza passaggi graduali o «uscite» che rappresenterebbero una vera contraddizione in termini, perché non si può realmente uscire dall'Uno.[73] È per questo che l'esoterismo islamico rifiuta l'enunciato filosofico di un certo neoplatonismo, comune nel pensiero medioevale sia in Occidente sia in Oriente, per il quale «dall'uno non può derivare che uno» (*ex uno non fit nisi unum*; in arabo: *lā yaṣduru ʻan al-wāḥid illā wāḥid*).

Ibn ʻArabī, per chiarire questo delicato passaggio della dottrina, ricorre spesso al simbolismo geometrico del cerchio (*dā'ira*), che meglio di ogni altra immagine ci permette di intuire la vera natura dei rapporti fra l'unità e la molteplicità: il centro del cerchio (*nuqṭa*) rappresenta evidentemente l'unità; la circonferenza (*muḥīṭ*), con tutti i punti contigui dei quali è composta, esprime lo sviluppo della molteplicità; infine i raggi (*ḫuṭūṭ*), che partono dal centro per finire in uno dei punti della

circonferenza, sono il legame fra l'uno e l'altra, fra l'unità in sé e la compiuta manifestazione della molteplicità. Il centro, pur essendo ciò che dà origine alla circonferenza, non dipende da questa, nel senso che esso rimane uno e inalterabile nella propria essenza a prescindere dall'esistenza o meno della circonferenza. «Il centro di un cerchio è ciò che fa esistere la circonferenza; ora, che quest'ultima esista in concreto o solo virtualmente, sei obbligato a supporre per essa un punto che le faccia da centro. L'esistenza del centro, invece, non implica quella della circonferenza, perché il cerchio (prima di essere tracciato) è solo nell'idea di chi lo traccia e non esiste effettivamente: "Dio era e nulla era con Lui"».[74] Quando dall'idea passiamo alla produzione effettiva del «cerchio dell'esistenza» (*dā'irat al-wuǧūd*), che è la produzione della molteplicità a partire dall'unità, possiamo ancora una volta descrivere il processo servendoci della stessa figura geometrica: «I raggi partono dal centro e, attraversato il cerchio, terminano sulla circonferenza che da quel centro è generata, allontanandosi in modo equidistante fino a ogni singola parte di quella circonferenza.[75] Lo stesso tipo di relazione esiste fra il Vero – che sia esaltato! – e la totalità degli esseri, una relazione unica che non implica nel modo più assoluto alcuna forma di cambiamento (nel Principio che rimane immutabile): tutte le cose mirano a Lui e da Lui ricevono ciò che Egli dona loro, proprio come fanno le parti di una circonferenza nei confronti del loro centro».[76]

Il centro, pur rimanendo uno e indivisibile, proietta istantaneamente fuori di sé gli indefiniti punti della circonferenza, proprio come l'Uno per così dire pone di fronte a se stesso l'intera

molteplicità: «Ogni raggio che parte dal centro verso la circonferenza ha eguale misura rispetto agli altri raggi e va a terminare in un determinato punto della circonferenza. Il centro, però, nonostante la molteplicità dei raggi che da esso si dipartono verso la circonferenza, nella sua propria essenza non diviene molteplice né subisce un aumento. Esso comprende essenzialmente, avendoli dinnanzi a sé, tutti i punti della circonferenza, perché se uno di questi punti fronteggiasse un centro diverso da quello col quale sono in corrispondenza gli altri, evidentemente il centro sarebbe frazionabile e non più unico, come invece è. Così, questo centro unico ha di fronte a sé, ma solo in essenza (senza cioè che questa corrispondenza lo venga in qualche modo a pluralizzare), tutti i punti della circonferenza nella loro molteplicità. È proprio in questo modo che la molteplicità si manifesta direttamente da un'essenza unica, che in se stessa non è assolutamente pluralizzabile: è quindi errata l'affermazione di chi sostiene che dall'uno non può derivare che uno. Il raggio che parte dal centro per terminare in un singolo punto della circonferenza simboleggia il modo in cui ciascun essere deriva dal suo Creatore – che sia glorificato! Come dice Egli stesso: "La Nostra parola, quando Noi vogliamo una cosa, è: 'Sii', ed essa è":[77] questa volontà divina è appunto quel raggio che abbiamo supposto partire dal centro verso la circonferenza, è cioè la "direttrice divina" (*al-tawağğuh al-ilāhī*) che, per mezzo dell'atto di dare l'esistenza (*īğād*), va a determinare quel punto sulla circonferenza. Quest'ultima è la circonferenza degli esseri contingenti (*mumkināt*), mentre il punto che ne è il centro e che è l'origine di questa circonferenza che lo circonda è l'Essere di per sé necessario

(*Wāǧib*)».[78] In conclusione, «il centro simboleggia il Vero, mentre il vuoto che sta al di fuori della circonferenza è il nulla, o puoi anche dire l'oscurità; lo spazio che vi è fra il centro e ciò che è oltre la circonferenza (vale a dire lo spazio compreso nel cerchio limitato da quella circonferenza) sarà allora il contingente … È solo il centro che fa esistere la circonferenza del cerchio e le consente di manifestarsi, allo stesso modo in cui il contingente si manifesta solo grazie al Vero … Ogni punto della circonferenza costituisce la fine di un raggio, così come il punto dal quale quel raggio è partito (cioè il centro) ne rappresenta l'inizio: il punto è così al tempo stesso primo e ultimo, ed è all'origine di ogni contingente così come il punto centrale è all'inizio di ogni raggio».[79]

Non vi è dunque nessuna emanazione progressiva della molteplicità a partire dall'unità, perché la prima è compresa tutta intera nella seconda, che la manifesta direttamente con la semplice e istantanea attuazione delle proprie possibilità. La presenza di queste possibilità molteplici, tuttavia, non altera né pluralizza in alcun modo la semplicità dell'Uno che le contiene, perché lì non sono entità distinte e realmente plurali: «Nell'unità divina non vi è nulla che abbia un "rango" particolare, cosicché in essa non possiamo dire che una cosa sia un oggetto e un'altra un oggetto diverso. L'unità non ammette nessuna divisione distintiva (*tabʿīḍ*), ma comprende il tutto come possibilità».[80] I rapporti fra l'unità e la molteplicità, secondo la prospettiva metafisica che è propria dell'esoterismo islamico, non possono quindi ridursi al raffronto di concetti opposti in maniera irriducibile, ma vengono visti nell'armonia di una sintesi che supera ogni rigido schematismo:

«Come la molteplicità possiede una sua qualche unità, che possiamo appunto definire “l’unità della molteplicità” (*aḥadiyyat al-kaṯra*), allo stesso modo anche l’unità ha una sua molteplicità, che definiamo “la molteplicità dell’unico” (*kaṯrat al-wāḥid*). Egli è dunque allo stesso tempo l’uno-molteplice e il molteplicеuno».[81]

Un altro simbolismo che viene spesso utilizzato per descrivere questi concetti è quello delle onde del mare, la cui molteplicità è soltanto apparente se le consideriamo dal punto di vista dell’acqua marina, ma che nondimeno hanno una loro realtà se osservate in se stesse e non come pure modificazioni dell’acqua. «In verità il mare» scrive per esempio Āmolī «si moltiplica nella forma delle onde, pur rimanendo uno nella propria realtà; le onde, d’altro canto, si fondono continuamente nella forma del mare, pur rimanendo molteplici. E questo avviene perché le onde non esistono realmente, in quanto la loro esistenza è dovuta unicamente alla loro determinazione e individuazione nella forma di onde, mentre l’esistenza vera è soltanto quella del mare. Quindi nella realtà esiste solo il mare, e le onde sono tutte qualcosa di evanescente».[82] Per sottolineare una volta di più la perfetta concordanza fra le vedute di diverse tradizioni, possiamo citare qui un passo di Śaṅkarācārya, che allo stesso proposito afferma: «Noi vediamo, per esempio, che le onde, la schiuma, le bolle e le altre modificazioni del mare, benché non siano realmente differenti dall’acqua marina, tuttavia esistono, talvolta in uno stato di mutua separazione, talvolta in uno stato di congiunzione, ecc. Dal fatto che esse non siano differenti dall’acqua del mare non ne consegue che svaniscano l’una nell’altra; e tuttavia, benché

non svaniscano l'una nell'altra, esse non sono differenti dal mare».[83]

Il punto di vista più elevato è dunque quello che considera tutti gli aspetti possibili in una sintesi superiore, che sappia situare ogni elemento al rango che gli spetta nella gerarchia della realtà. Una prospettiva così elevata è ciò che l'esoterismo islamico definisce «la contemplazione dell'unità nella molteplicità e della molteplicità nell'unità» (*mušhādat alwaḥda fī 'l-kaṯra wa 'l-kaṯra fī 'l-waḥda*), una prospettiva, cioè, che non si limita a considerare solo uno dei due aspetti a detrimento dell'altro. «È impossibile realizzare la contemplazione dell'unità nella molteplicità e della molteplicità nell'unità se non facendo ricorso all'immagine di una candela che si riflette in uno specchio centrale, attorno al quale vi siano numerosi altri specchi, cosicché in ognuno di essi appaia una candela diversa. Lo stesso avviene per ciò che riguarda l'Essere assoluto e gli esseri limitati. La maggior parte degli uomini rimane perplessa sulla questione dell'esistenza, della sua unità essenziale, della sua molteplicità nei nomi e delle sue manifestazioni differenziate. I veri conoscitori, invece, non incontrano nessuna difficoltà a questo riguardo, perché riescono a contemplare l'Uno nella molteplicità e la molteplicità nell'Uno: chi infatti osserva un unico specchio collocato al centro e attorniato da molti altri specchi, cosicché in ciascuno di essi vede riflessa una candela diversa dalle altre, non si può stupire per il fatto che la candela centrale è una sola, mentre le rimanenti sono semplicemente sue manifestazioni riflesse (*maẓāhir*)».[84]

Dal punto di vista più specifico della realizzazione spirituale di un essere, questa capacità di cogliere insieme l'unità e la molteplicità viene definita «l'unione dell'unione» (*ğam' alğam'*), oppure «la separazione dopo l'unione» (*al-farq ba'd al-ğam'*): per l'uomo ordinario, infatti, l'aspetto prevalente è quello della separazione (*farq*), perché egli considera le cose e gli esseri come entità separate e irriducibilmente distinte; nell'iniziato, invece, predomina il senso dell'unione (*ğam'*), perché per lui la molteplicità è illusoria e solo l'unità è reale; ma al di là di questi stati vi è una condizione suprema, «la separazione dopo l'unione», nella quale l'essere «ridiscende» nella molteplicità, stavolta non più vedendola come un elemento di insanabile divisione, ma come sussistente nel suo principio, che è appunto l'unità. Come osserva Michel Chodkiewicz, se in una prima fase del suo itinerario spirituale l'essere considera il mondo come un puro nulla, il compimento della realizzazione implica invece un ritorno verso le creature, «senza che questo ritorno verso la molteplicità gli faccia perdere la coscienza ormai permanente dell'unicità dell'Essere».[85] Anche in questa prospettiva di realizzazione spirituale c'è accordo unanime fra le tradizioni, come ci testimoniano le parole di un insigne maestro contemporaneo del Vedānta: «Il principiante (*abhyāsin*) parte con la definizione che ciò che è reale esiste sempre, ma poi elimina il mondo come irreale perché il mondo cambia; per lui il mondo non può essere reale: "Né questo, né questo!". Colui che ricerca raggiunge infine il Sé e qui scopre che è l'unità la nota dominante. E allora, ciò che all'inizio aveva rigettato come irreale gli appare ora come parte

dell’unità. Poiché è assorbito nella Realtà, anche il mondo è reale».[86]

La dottrina metafisica e quello che ne possiamo sperimentare nel corso della realizzazione concordano nel vedere la molteplicità come contenuta interamente nell’unità, cosicché tutti i problemi filosofici di come l’una abbia potuto uscire dall’altra vengono vanificati alla radice. «Ci si è spesso domandati, e piuttosto vanamente, come la molteplicità potesse uscire dall’unità, senza accorgersi che la questione, così posta, non consente soluzione alcuna, per la semplice ragione che essa è mal posta e, in questa forma, non corrisponde ad alcuna realtà; infatti la molteplicità non esce dall’unità … La molteplicità è compresa nell’unità primordiale, e non cessa di esservi compresa con il suo sviluppo in modo manifestato».[87] Questa è anche, come abbiamo visto, la soluzione del problema che ci fornisce l’esoterismo islamico, una soluzione che può essere còlta solo con un’intuizione dell’intelletto, e non attraverso ingegnosi ragionamenti. Soltanto un’intuizione immediata può in effetti comprendere come l’Uno, facendo luce dentro di sé, proietti altrettanto immediatamente l’indefinita serie delle sue molteplici possibilità.

68. Le due prospettive, quella che esamina i singoli esseri e quella che invece considera i piani della loro esistenza, corrispondono rispettivamente a ciò che possiamo chiamare il punto di vista «microcosmico» e il punto di vista

«macrocosmico»; prendendo come esempio il caso dell'uomo, il «microcosmo» è rappresentato da un essere umano, mentre il «macrocosmo» è il mondo, cioè l'ambiente in cui quell'essere esiste. Le due prospettive, benché non vadano confuse tra loro, sono in fondo equivalenti per ciò che riguarda l'argomento che stiamo trattando.

69. Possiamo trovare un interessante parallelo cristiano di questa dottrina in un testo della scuola di Gioacchino da Fiore, dove l'*unus* come *singularitas* viene chiaramente distinto dall'*unitas* come *collectio* (cfr. *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*, a cura di C. Ottaviano, Reale accademia d'Italia, Roma, 1934, p. 58).

70. Al-Nābulusī, *Al-Wuǧūd al-ḥaqq wa 'l-ḫiṭāb al-ṣidq*, a cura di B. Aladdin, Institut français d'études arabes de Damas, Damas, 1995, pp. 13-19; cfr. le analoghe affermazioni di Scoto Eriugena: «Dio stesso è creatore del tutto ed è egli stesso creato nel tutto. Ciò sembra per adesso inaudito e sconosciuto, non solo a me, ma anche a molti, anzi quasi a tutti. Infatti se è così, chi non eromperà subito in un grido e dirà: allora Dio è tutte le realtà, e tutte le realtà sono Dio! Ciò verrà giudicato mostruoso anche per coloro che vengono ritenuti sapienti se si considera la varietà molteplice delle entità visibili ed invisibili. Al contrario Dio è unità» (Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, cit., p. 751).

71. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, p. 31; cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 24: «È inoltre importante notare che il "Tutto", inteso in questo senso, non deve assolutamente essere assimilato a un tutto particolare e determinato, cioè a un insieme

composto di parti che stanno con quel tutto in un rapporto definito; esso, a rigor di termini, è “privo di parti”».

72. Ğāmī, *Frammenti di luce*, cit., pp. 42-43.

73. Sull’errore di attribuire alle dottrine orientali il concetto di «emanazione», cfr. R. Guénon, *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., pp. 85-86. Fra tutte le dottrine tradizionali, l’errore di un’interpretazione in senso emanazionista sembra essere diffuso soprattutto nei confronti della Qabbalah ebraica, senza rendersi conto che «è proprio lo *Zohar* a negare recisamente che tali “emanazioni” siano esseri intermedi, di transizione fra Dio e mondo, come invece sostenevano alcuni: si tratta piuttosto di “manifestazioni” rappresentate solo simbolicamente quali sfere … Tali aspetti “ci sono” solo da parte della creatura, che li coglie in forma di simboli, da parte di Dio invece non c’è che un’unità indivisa» (G. Scholem, *I segreti della creazione. Un capitolo del libro cabbalistico «Zohar»*, Adelphi, Milano, 2003, p. 45 [ed. or. *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971]).

74. Ibn ʻArabī, *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlakat al-insāniyya*, in *Kleinere Schriften des Ibn al-ʻArabī*, cit., p. 128.

75. L’accenno all’equidistanza (*ʻalā ’l-sawā’*) vuole significare che, dal punto di vista dell’Uno, tutte le realtà non-divine, quali che siano le loro differenze relative, sono esattamente equivalenti, proprio come i punti di una circonferenza sono tutti a un’identica distanza dal centro. Della stessa immagine si serve Scoto Eriugena per affermare che i raggi di un cerchio, indistinguibili nel centro, man mano che si

allontanano da questo per giungere infine alla circonferenza interpongono fra loro degli spazi intermedi «che sono tra loro equivalenti, in modo che non si trovi nessuno di questi più largo o più stretto di altri, come anche nelle linee stesse la lunghezza è una sola e medesima, dal momento che nessuna di esse è più lunga o più breve delle altre» (Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, cit., p. 679).

76. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 125.

77. Corano, XVI, 40.

78. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 260; anche secondo il Vedānta, il Sé può essere descritto come «il centro universale che contiene ogni cosa» (cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cit., p. 253).

79. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 275.

80. Ibn ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 90.

81. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. IV, p. 232; si può accostare tale concetto a quello indicato dall'espressione vedica *viśvam ekam*, l'«uno integrale», e cioè «i molti che sono uno e l'uno che è molteplice» (cfr. A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit., vol. II, p. 177; A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, cit., p. 32).

82. Āmolī, *Le Texte des textes*, cit., pp. 388-89.

83. Commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, II, 1, 13, cit., vol. I, p. 319; cfr. R. Donatoni, Introduzione a Vidyāraṇya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Adelphi, Milano, 1995, p. 42.

84. Āmolī, *Le Texte des textes*, cit., p. 384.

85. M. Chodkiewicz, Introduzione a Awḥad al-dīn Balyānī, *Épître sur l'Unicité Absolue*, Les Deux Océans, Paris, 1982, pp. 31-32.

86. M. Venkataramiah, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 2006, p. 47.

87. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., pp. 56-57.

4
Le essenze eterne

Una celebre «tradizione santa» (*ḥadīṯ qudsī*),[88] citata di continuo negli insegnamenti dell'esoterismo islamico, riferisce le seguenti parole: «Io ero un tesoro nascosto, desiderai essere conosciuto e creai il creato». Questa frase descrive il susseguirsi di tre momenti diversi, da intendersi evidentemente nel senso di una successione logica e non cronologica, e questi momenti rappresentano la progressiva esteriorizzazione dell'Essenza dal suo stato di pura indeterminatezza fino alla sua manifestazione più apparente, che è l'universo. La prima parte della frase allude allo stato del Principio incondizionato, che in quanto inaccessibile ad altro da sé viene rappresentato dall'immagine del «tesoro nascosto» (*kanz maḫfī*); la seconda parte («desiderai essere conosciuto», *aḥbabtu an u'rafa*) indica poi la volontà dell'Essenza suprema di determinarsi in se stessa e di affermarsi attraverso un atto di pura auto-conoscenza; la conclusione della frase, infine, con le parole «creai il creato» (*ḫalaqtu 'l-ḫalq*) esprime il punto di arrivo di questo processo di determinazione, che consiste nell'effettiva apparizione del mondo manifestato.[89] Ciò significa che l'universo è il frutto della Scienza divina, la quale attraverso questo atto conoscitivo coglie in se stessa le proprie possibilità infinite e quindi le manifesta nella loro esistenza distintiva. L'espressione «creai il creato», usata per descrivere questo momento terminale del processo, può far

pensare all'idea di creazione così come viene generalmente intesa, cioè come una creazione *ex nihilo*; ma in realtà l'atto creativo, interpretato esotericamente, è da vedersi come la manifestazione delle idee eternamente presenti nell'Intelletto divino: fra il concetto di creazione e quello di manifestazione vi è dunque una differenza di fondo, che è quella fra il punto di vista religioso ed exoterico e il punto di vista metafisico, una differenza che tuttavia non implica l'assoluta inconciliabilità dei due concetti, ma solo la necessità di comprenderne la diversa prospettiva.[90] L'Islam, in quanto religione esteriore, è evidentemente creazionista, ma è altrettanto evidente che, nel suo aspetto esoterico, vi è «un certo livello a partire dal quale l'idea di creazione scompare».[91] Ora, dobbiamo qui individuare quale sia questo «livello» e in che modo l'esoterismo islamico consideri la produzione dell'universo più come una manifestazione che non come una creazione dal nulla, almeno nel senso in cui questo termine viene comunemente inteso.

Innanzitutto è necessario sgombrare il campo da una possibile obbiezione: se è vero che nella prospettiva esoterica il punto di vista creazionista lascia il posto al concetto di manifestazione, come si spiega che anche il linguaggio dell'esoterismo faccia ricorso di frequente ai termini «creare» (*ḫalaqa*) e «creazione» (*ḫalq*)? Si può rispondere in primo luogo che il Sufismo utilizza i termini della religione perché sono gli stessi della rivelazione, ed è il modo d'esprimersi obbligato per chi ne riconosca l'origine divina: resta il fatto, però, che gli stessi termini vengono interpretati in maniera diversa rispetto a chi li intende nel loro senso più letterale, e sono semmai gli exoteristi che non

afferrano il significato profondo della rivelazione e ne riducono la portata al livello limitato della propria comprensione.[92] In secondo luogo, si può aggiungere che gli insegnamenti esoterici affiancano alla parola «creazione» numerosi altri termini tecnici, che, come avremo modo di vedere, si prestano a una minore ambiguità e sono molto più adeguati a esprimere una concezione di natura metafisica.

Si sarà potuto intuire da quanto precede che la differenza fondamentale fra le idee di «creare» e di «manifestare» risiede essenzialmente nella nozione di possibilità, che è del tutto assente nel concetto di creazione.[93] Per operare la trasposizione fra i due ordini di idee e concepire così l'atto creativo nel modo più conforme alla sua realtà, è dunque necessario introdurre questa nozione, perché una dottrina che non ne tenga conto resta forzatamente incompleta, per non dire del tutto insufficiente, dal punto di vista metafisico. L'esoterismo islamico considera in effetti le possibilità principiali, archetipi immutabili di tutto ciò che esiste, dandone la definizione di «essenze eterne» (*al-aʿyān al-ṯābita*). In realtà l'aggettivo *ṯābit* esprime soprattutto l'idea di «permanente» o di «fisso», ma la traduzione con «eterno», benché non strettamente letterale, ci sembra rendere in maniera più adeguata tutti i significati che in questo caso esso vuole indicare: «Le "idee" contenute nel Verbo sono necessariamente eterne come esso, poiché tutto quello che è di ordine principiale è assolutamente permanente e immutabile e non ammette alcun genere di successione».[94] La condizione di queste essenze, come per tutto ciò che appartiene al dominio immutabile dei princìpi, consiste dunque in un eterno e istantaneo presente: «Il Nostro ordine

(*amr*) è uno solo, rapido come un battito di ciglia».[95]

Le essenze eterne corrispondono dunque alle possibilità di manifestazione, viste in un certo senso come i prototipi di un progetto che è ancora tutto nella mente del suo artefice, cioè come idee che risiedono nell'Intelletto divino. L'uso di quest'ultima espressione richiede tuttavia qualche chiarimento, perché normalmente con il termine «intelletto» (*'aql*) l'esoterismo islamico si riferisce a un principio che già appartiene all'ordine della manifestazione: «La prima cosa che Dio abbia creato è l'intelletto» afferma un detto del Profeta, e in quanto tale esso viene anche assimilato al Calamo (*qalam*), che è il primo strumento con il quale l'Uno «traccia» il disegno dell'esistenza. Tuttavia, appartenendo al dominio dell'universale, l'intelletto può anche essere trasposto oltre lo stato che gli è proprio, là dove si trova il suo principio diretto e non-manifestato che possiamo dunque per analogia chiamare l'Intelletto divino. Operata questa trasposizione, ci troviamo di fronte a un'ulteriore possibilità di situare le idee principiali, perché possiamo limitarci a considerarle come presenti nell'Essere oppure estenderle al di là di esso.[96]

Come andranno dunque intese queste essenze eterne? Come i princìpi delle cose che l'Essere contiene in sé, o come degli archetipi ancora più trascendenti, che includono la stessa possibilità dell'Essere? A dire il vero, entrambe queste nozioni possono essere considerate legittime, a patto di saperne cogliere l'ottica rispettiva. Infatti, quando vediamo le idee divine al livello dell'Essere, poniamo maggiormente l'accento sulla manifestazione, perché le intendiamo come

i princìpi diretti degli esseri e in questo modo stabiliamo un rapporto fra le essenze eterne e immutabili e quelle che sono le loro concrete apparizioni nell'esistenza contingente, definite come le «essenze esteriorizzate» (*al-aʿyān al-ẖāriğa*). Se invece ci poniamo in una prospettiva assolutamente principiale, trasponendo le essenze al di là dell'Essere, le vedremo prive di ogni relazione, ancorché illusoria, con l'ordine manifestato; non vi sarà allora più nessun rapporto fra le essenze eterne e quelle esteriorizzate, ma coglieremo le prime nella loro assoluta «fissità» (*fī 'l-ṯubūt*).[97]

I due diversi livelli nei quali sono concepibili le idee divine corrispondono alle possibilità di manifestazione in quanto si manifestano, situate nel grado dell'Essere, e le possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, contenute nel Non-Essere.[98] Quanto alle possibilità di non-manifestazione, cioè a quegli aspetti dell'Infinito per i quali non vi è nessuna forma di esteriorizzazione concepibile, non potremo considerarle come delle essenze in qualche modo distinte, proprio perché esse sono inscindibilmente unite al loro Principio e sono prive di qualsiasi differenziazione individuabile da parte nostra. In ogni caso, è opportuno concludere questo punto ricordando che ognuna delle distinzioni che abbiamo indicato ha senso solo se ci poniamo dal lato della manifestazione o da quello dell'Essere: in una prospettiva puramente principiale, infatti, «tutte le possibilità sono contenute nella Possibilità totale, che è tutt'uno con il Principio stesso».[99]

Per tornare al processo della manifestazione, l'esoterismo islamico attribuisce alle essenze eterne la caratteristica di «secondo grado» o

«seconda determinazione» (*al-taʿayyun alṯānī*), successiva – sempre in modo principiale e non temporale – alla prima determinazione rappresentata dall'Essere. Questo secondo grado appartiene ancora al dominio non-manifestato, in quanto tali essenze non debbono essere intese come entità realmente individuabili, ma come pure «idee» tutte interne all'Intelletto divino. Potremmo dire che esse esistono *ad intra*, cioè che possiedono ciò che l'esoterismo islamico chiama un essere «ideale» (*fī 'l-ʿilm*), e non un'esistenza *ad extra* (*fī 'l-ḫāriǧ*), vale a dire un'esistenza manifestantesi in concreto; per usare un'espressione di Ibn ʿArabī spesso ripresa dalla tradizione successiva, le essenze eterne «non hanno mai neppure fiutato l'odore dell'esistenza».[100] Eppure, nonostante questa loro non-esistenza, le essenze sono il principio diretto di tutto ciò che esiste ed è grazie a esse che l'intero universo viene prodotto. ʿAbd al-Razzāq al-Qāšānī, nel suo dizionario dei termini tecnici del Sufismo, definisce l'essenza eterna come «il principio di una cosa, situato sul piano della conoscenza divina (*ḥaḍrat al-ʿilmiyya*); essa non esiste (concretamente nella manifestazione), ma è inesistente (cioè non-manifestata) ed eternamente fissata nella Scienza di Dio».[101]

Il processo della manifestazione a partire dalle essenze eterne è descritto nel celebre esordio dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn ʿArabī: «Quando il Vero – che sia glorificato! – riferendosi ai Suoi nomi bellissimi, che un calcolo numerico non potrebbe esaurire, volle vederne le essenze – o, se preferisci, puoi anche dire "la Sua propria Essenza" – (lo fece) in un essere totalizzante[102] che, qualificato dell'esistenza, abbracciasse l'intero ordine divino, in modo da manifestare così il Suo segreto (*sirr*) a Se stesso».[103]

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, è così che l'unità produce direttamente la molteplicità senza esserne alterata, perché l'Essere produce l'universo traendolo interamente da Se stesso, senza che questo processo lo venga in alcun modo a particolarizzare: la particolarizzazione (*taḫṣīṣ*) è infatti cosa del tutto illusoria, che solo la visuale limitata e contingente dell'essere manifestato può attribuire al Principio. Per illustrare questo punto, l'esoterismo islamico introduce l'idea del riflesso (*'aks*): l'immagine riflessa in uno specchio, in effetti, non possiede una realtà indipendente che le appartenga in proprio, e al tempo stesso non altera minimamente il soggetto che si guarda nello specchio. Per quanto tali riflessioni possano essere numerose e imperfette, l'essenza del soggetto non verrebbe per nulla modificata da questo suo illusorio moltiplicarsi.[104] Nel commentare il passo di Ibn 'Arabī che abbiamo citato prima, alQāšānī osserva che «l'esistenza relativa (*alwuǧūd al-iḍāfī*) è come un riflesso dell'esistenza vera e assoluta. Il Vero e l'Assoluto sono dunque il Necessario (*wāǧib*), elemento fondante (*muqawwim*) di ogni cosa,[105] che altri non è se non il Vero (*Ḥaqq*). Questi, quando si manifesta nell'ordine contingente, sembra limitarsi in esso e particolarizzarsi in un luogo, ma in realtà può essere considerato contingente solo dalla prospettiva limitata della particolarizzazione (*taḫṣīṣ*) e della limitazione (*taqayyud*) (del resto apparenti) … La Sua manifestazione è come il riflesso di una forma in uno specchio lucidato, nel quale un osservatore può guardare la propria immagine».[106]

Se dunque nell'ordine individuale la distinzione si ottiene per divisione, in tutto ciò che trascende l'individuo essa si produce invece per

moltiplicazione:[107] le molteplici riflessioni negli specchi, infatti, non aggiungono né tolgono nulla a colui che vi si osserva, ma sono per così dire ripetute moltiplicazioni di se stesso. In modo analogo possiamo vedere l'universo come la moltiplicazione di una stessa immagine originaria, oppure come la rifrazione, attraverso un prisma, di un'unica fonte luminosa. Le essenze eterne sono come gli specchi sfaccettati di quel prisma, che producono figure diverse nel colore e nella forma a partire da un'unica luce, ma che rimangono tuttavia uguali a se stesse nella loro permanente immutabilità. Ciò che si determina e si manifesta, infatti, non sono le essenze in quanto tali, né ancor meno il Principio stesso, ma solo dei semplici rapporti (*i'tibārāt*) o relazioni (*nisab*) illusorie, che costituiscono il luogo o il ricettacolo (*maḥall*) della manifestazione. Queste relazioni illusorie sono ciò che la dottrina del Vedānta definisce «condizioni limitative» o «determinazioni fittizie» (*upādhi*): «L'esempio classico è il colore assunto da un cristallo posto su un fiore rosso: il rosso non appartiene al cristallo, è soltanto una qualità apparente dovuta alla vicinanza al fiore. Così il corpo, l'io, ecc. non sono né appartengono al Sé, ma sono *upādhi* creati dalle "sovrapposizioni" cui si è accennato sopra»;[108] e ritroviamo la stessa idea anche in alcune scuole dell'esoterismo cristiano, come in quella di Gioacchino da Fiore, per cui gli *essentialia* (che corrispondono alle essenze eterne) vengono a determinarsi (*suppositio*) per mezzo di elementi aggiuntivi accidentali (*adiuncta*).[109] Per usare ancora il simbolismo dello specchio, possiamo dire che l'immagine riflessa è una semplice condizione fittizia della figura che vi si osserva e che quest'ultima, per il solo fatto di trovarsi così

riprodotta, non subisce i limiti inerenti a quel mezzo di riflessione.[110]

La fonte reale (*aṣl*) è dunque rappresentata dalle essenze eterne, mentre le relazioni avventizie di cui abbiamo parlato ne sono soltanto una proiezione illusoria, un'ombra (*ẓill*) che proietta nell'esteriorità della manifestazione un'immagine delle realtà principiali. È per questo che viene talvolta stabilita una distinzione fra due diversi generi di esistenza: quella interiore (*al-wuǧūd al-bāṭin*), che è la manifestazione universale contenuta a titolo di pura possibilità nel non-manifestato, e quella esteriore (*al-wuġūd al-ẓāhir*), che è invece la proiezione illusoria degli archetipi eterni. Da ciò dobbiamo dedurre una conseguenza fondamentale: il fatto che le idee divine vengano definite come interiori e immutabili, mentre gli esseri che grazie a esse si manifestano sono visti come esteriori e illusori, deve farci comprendere che è inesatto concepire le prime come entità potenziali o virtuali, ma che al contrario la realtà, nel senso più assoluto della parola, sta tutta dalla parte delle essenze e non da quella delle loro esteriorizzazioni.[111]

Gli esseri manifestati sono quindi relativi e illusori se presi in sé e per sé, eppure non li possiamo definire del tutto irreali, perché sono comunque un riflesso delle idee divine, dalle quali traggono tutta la loro verità (*ḥaqīqa*). Tutto ciò che appare nell'universo è esattamente conforme agli esemplari eterni, compresi nella Scienza di Dio: «Noi siamo stati prodotti in conformità alla conoscenza che Egli – sia glorificato! – ha di noi, e abbiamo assunto la forma che Egli ha individuato nella Sua Scienza. Se le cose stessero in altro modo, avremmo

assunto la nostra forma per caso e non per una precisa intenzione, poiché Egli non l'avrebbe (previamente) conosciuta; ma è evidentemente impossibile che una forma pervenga all'esistenza in virtù del caso, e se quella forma individuata non fosse conosciuta e voluta da Lui, di certo Egli non ci avrebbe prodotti in conformità a essa».[112]

Di conseguenza, il manifestarsi delle possibilità non comporta assolutamente l'emergere di qualcosa di «nuovo», perché tutto è già compreso nelle essenze eterne: è questa la ragione profonda per la quale possiamo dire che «la causa (*'illa*) contiene in sé il proprio effetto (*ma'lūl*)»,[113] proprio come il Vedānta sostiene la «dottrina dell'effetto preesistente (nella causa)» (*satkāryavāda*).[114] Ciò che possiamo considerare «innovato» o «originato» (*muḥdaṯ*) è solo la parvenza che l'idea assume nel manifestarsi: «Quello che sei nello stato di possibilità permanente, quello sei nella tua esistenza manifestata» afferma Ibn 'Arabī,[115] e perciò tutte le modificazioni che avvengono nello sviluppo di un essere, anche quelle apparentemente più insignificanti, non sono realmente frutto del caso, ma l'esaurimento di determinate possibilità inerenti a quell'essere.[116] Le possibilità contengono integralmente gli sviluppi della manifestazione in tutte le sue modificazioni, e così nulla è escluso dalla conoscenza divina: «Non vi è dubbio che l'Agente assoluto, quando voglia dare l'esistenza a qualcosa che si trova nelle essenze eterne, lo faccia conoscendo quali siano la sua quiddità, la sua realtà, i suoi accidenti e tutte le imperfezioni e perfezioni che possono derivare dalla sua esistenza … Per esempio, Egli dà l'esistenza a – ovvero si manifesta nella forma di – Zayd[117]

conformemente alle realtà, agli attributi, agli accidenti, alle condizioni e alle forme di quest'ultimo, tutte comprese in modo permanente nella Sua Scienza eterna. Così Zayd non gli potrà mai obbiettare: "Perché mi hai fatto così e così?"; un'obbiezione del genere non ha motivo di essere sollevata, perché quello che Zayd è non gli viene altro che da se stesso, ed è la sua essenza a comportare che egli sia così. Parlando in modo conforme con quelli che sono il suo stato e le sue predisposizioni, egli dovrà dunque dire: "Sono io che mi sono fatto così e così". È la stessa cosa che avviene nel caso delle lettere dell'alfabeto, che (prima di essere effettivamente tracciate) sono inesistenti esteriormente e presenti solo nella mente dello scrittore: quando questi si decide a dare l'esistenza a una qualsiasi lettera, pronunciandola o mettendola per iscritto, la lettera non potrà mai obbiettargli: "Perché mi hai fatta così e così?"; lo scrittore infatti le potrebbe rispondere: "Sono la tua essenza e la tua quiddità che ti vogliono così! Quanto a me, io non ho fatto altro che darti l'esistenza: tutto il resto è a causa tua, deriva da te stessa e dalla tua quiddità increata". E certamente, da ogni punto di vista, avrebbe ragione lo scrittore».[118]

È dunque privo di senso l'interrogativo che a lungo si sono posti teologi e filosofi, se cioè Dio abbia conoscenza solo degli universali o anche dei particolari. Il quesito è ancora una volta mal posto, perché nella Scienza divina il particolare è contenuto nell'universale e la conoscenza dei particolari non può assolutamente intaccare l'intrinseca semplicità (*basāṭa*) dell'Uno. Per riassumere le osservazioni di Sirhindī, al livello divino tutto è contenuto in un presente eterno e indivisibile, ma i filosofi non riescono a capire

come la conoscenza di Dio possa comprendere i propri oggetti molteplici senza alcuna connessione (*ta'alluq*), senza cioè che tale rapporto fra conoscente e cose conosciute alteri in qualche modo la Sua unità non composta. È in un istante eterno e non composto che Egli conosce, attraverso un'intuizione immediata altrettanto non composta (*inkišāf-i basīṭ*), tutti gli esseri in ogni momento del loro divenire, in tutti i loro stati e attraverso tutto il loro sviluppo: nella loro esistenza e nella loro inesistenza, eretti o distesi, nei momenti di gioia e di dolore, nello stato embrionale e nella vecchiaia, nella vita e nella morte, nell'intervallo fra questo e l'altro mondo e nel giorno del giudizio.[119] Come osserva Coomaraswamy, «la Sua conoscenza delle cose non è derivata da come esse sono oggettivamente e *post factum*, ma dalla loro previa apparizione nello specchio del Suo stesso intelletto»,[120] cosicché «lo Spirito "conosce tutte le nascite" *in saecula saeculorum* … perché la sua conoscenza degli "eventi" non deriva dagli stessi, ma sono questi a derivare dalla conoscenza che lo Spirito ha di sé».[121]

Le modificazioni di tutti gli esseri sono dunque presenti eternamente nella Scienza divina, perché se così non fosse dovremmo ammettere che nella manifestazione universale vi possa essere qualcosa, fosse anche il più accidentale, che si «innova» da sé, senza essere stato previamente concepito dall'Intelletto di Dio. Ma, come abbiamo osservato, nel mondo *ad extra* non vi è nulla di realmente «nuovo» rispetto a ciò che è contenuto nella realtà *ad intra*, perché ciò equivarrebbe a credere che vi sia qualcosa di irriducibilmente esterno al Principio, e questo sarebbe un grossolano dualismo. L'Infinito non lascia nulla fuori di sé, e i particolari in esso

contenuti non pregiudicano né modificano la sua inalterabile Essenza; come recita un adagio teologico, al quale l'esoterismo conferisce il suo significato più pieno, «la Sua Essenza non subisce né aumento (*ziyāda*), né decrescita (*nuqṣān*)».[122]

Eppure questo Principio che tutto contiene non è contenuto in nessuna cosa, e ciò basterebbe a smentire coloro che si ostinano a vedere nella dottrina dell'esoterismo islamico una forma di panteismo. Vi è infatti un rapporto assolutamente non reciproco fra il Vero (*Ḥaqq*) e il creato (*ẖalq*): per certi versi queste due denominazioni si possono anche considerare come due aspetti di una cosa sola, ma i maestri del Sufismo ritengono un errore gravissimo pensare che l'uno sia puramente e semplicemente uguale all'altro, perché se non vi è nulla nella realtà universale che non sia compreso nel Principio, questo non è veramente situabile in nessuna entità manifestata. La natura non reciproca di questa relazione fra l'Essenza e il mondo è affermata innumerevoli volte negli scritti dell'esoterismo islamico; basterà qui citare la perentoria sentenza di Ibn 'Arabī: «Tu sei vincolato a Lui, ma Egli non è vincolato a te, così come la circonferenza è legata al centro, ma il centro non dipende dalla circonferenza».[123] In modo analogo si esprimono tutte le metafisiche orientali e occidentali, cosicché a nessuna possiamo attribuire quel panteismo che così spesso viene imputato loro con estrema disinvoltura.[124] Dice per esempio la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: «Colui che, pur trovandosi in tutte le creature, da tutte le creature è distinto … questo è il tuo Ātman»;[125] e la *Bhagavadgītā* aggiunge: «Tutto questo universo è pervaso da me, nella mia forma immanifesta. Tutti gli esseri risiedono in me, ma

io non risiedo in loro».[126] Il Taoismo afferma con la stessa chiarezza che «il Tao è nella molteplicità delle trasformazioni ma *non è* la molteplicità delle trasformazioni»,[127] e in un senso affine si esprime Meister Eckhart: «Tutte le creature sono un solo essere, tutta la realtà è una: ma la realtà non sono le cose, nella loro singolarità e neppure nella loro totalità».[128]

Il panteismo è una concezione incompatibile con la metafisica tradizionale, perché suppone una reale «entrata» del Principio negli esseri manifestati, un'idea categoricamente smentita dall'esoterismo islamico: «Egli non entra nel dominio della Sua creazione» (*'adam duḫūlihi fī ḥukm ḫalqihi*).[129] Un esempio spesso utilizzato è quello delle lettere dell'alfabeto e dell'inchiostro: prese una per una, le lettere scritte sulla carta si differenziano fra di loro per forma e struttura, mentre la loro sostanza comune, che è l'inchiostro, è identica per tutte; ma se le lettere in fondo non sono altro che inchiostro (la forma che le distingue essendo una condizione puramente accidentale), l'inchiostro non è le lettere, né può essere situato veramente dentro di esse, così come il Principio non si localizza in nessun essere particolare. Quando diciamo che l'Essenza si manifesta negli esseri, dobbiamo sempre ribadire, come fanno di continuo i testi dell'esoterismo islamico, che ciò avviene «senza immanenza né fusione» (*min ġayr ḥulūl wa lā ittiḥād*), senza cioè concepire in alcun modo un'unione fra due sostanze distinte.

Ciò è sufficiente a confutare anche un altro errore frequente, che è quello di definire queste concezioni metafisiche come «moniste». Il vero monismo, nel linguaggio filosofico, sta a indicare un'unità di tipo sostanziale, nella quale due

termini (come per esempio Dio e il mondo, o lo spirito e la materia) si considerano appartenenti a un'unica sostanza, oppure l'uno viene visto annullarsi nella sostanza dell'altro. Il monismo non si differenzia in fondo dal dualismo che vorrebbe combattere, perché prendendo due termini e volendo ridurne uno all'altro parte pur sempre dall'idea che la dualità è l'alternativa originaria.[130] L'esoterismo islamico, come abbiamo visto e come avremo ancora modo di sottolineare, non si arresta a schemi così riduttivi, ma insiste di continuo sulla realtà (di grado differente e gerarchicamente ordinata, ma pur sempre realtà) di tutte le cose, la cui opposizione non viene mai risolta sopprimendo questo o quell'aspetto, ma cogliendola in una sintesi superiore a qualsiasi dualità.

Sgombrato il campo da queste assimilazioni equivoche, possiamo tornare al tema della produzione dell'universo e concludere dicendo che la nozione delle essenze eterne ci fa escludere la possibilità di una creazione *ex nihilo*. L'idea di creare dal nulla presenta numerose contraddizioni perché, comunque si voglia intendere questo «nulla», si rischia di attribuirgli il carattere di un'entità reale, in qualche modo sussistente al di fuori del Principio divino; così, l'unico modo corretto di intendere questo «dal nulla» è: «da nulla che sia esterno al Principio».[131] Dal punto di vista del mondo, le cose sembrano in effetti pervenire all'esistenza uscendo dal niente, ma dal punto di vista divino esse sono già presenti *ab aeterno* a livello di possibilità. Per sottolineare meglio questo aspetto, l'esoterismo islamico affianca alla parola «creazione» anche altri termini che più chiaramente fanno intuire la natura del processo. L'universo perviene all'esistenza in virtù di una

«epifania» (*taǧallī*) o una «manifestazione» (*ẓuhūr*) che il Principio compie nei confronti di Sé, illuminando le possibilità contenute nel Suo Intelletto e facendole così passare da uno stato di oscurità principiale a una condizione di luminosità cosmica, un'operazione che viene espressa in modo eminente dal nome divino «la Luce» (*Nūr*).[132]

L'atto di illuminazione che manifesta gli esseri molteplici viene attribuito simbolicamente alla generosità divina, che dai «tesori della Sua munificenza» (*ḫazā'in al-ǧūd*) concede in prestito al mondo quell'esistenza che in realtà esso non possiede. È questo il significato più profondo del nome divino «il Misericordioso» (*Raḥmān*), perché è appunto con la misericordia che la realtà del Profeta, cioè del Verbo dalla cui luce ogni cosa è derivata, si irradia in tutti i mondi. Secondo una tradizione, il Profeta disse infatti che «il creato proviene dalla mia luce» (*al-ḫalq min nūrī*), e quello stesso Profeta, nelle parole del Corano, è stato inviato «come una misericordia per i mondi» (*raḥmatan li 'l-'ālamīn*).[133] Questo aspetto di compassione che si dispiega nell'universo, lo mantiene e lo sorregge, viene espresso dall'immagine del «respiro del Misericordioso» (*nafas al-Raḥmān*), che come un soffio animatore dà esistenza alle cose e le tiene in vita. Gli esseri sono come manifestazioni molteplici e particolari di un unico respiro, allo stesso modo in cui le parole articolate non sono altro che modificazioni contingenti di uno stesso alito. «Tu sai» ricorda Ibn 'Arabī «che cosa comporta il respiro per colui che respira: è per questo che il respiro divino racchiude in sé tutte le forme dell'universo e ne è come la sostanza primordiale»;[134] e al-Qāšānī commenta: «L'esistenza umana dipende dal soffio

vitale ed essa implica che vi sia un agente, che è colui che respira, e un oggetto di quell'azione, che è la forma dell'uomo costituita da elementi (in se stessi inanimati): l'azione è quindi il respiro e ciò che riceve l'effetto dell'azione è la vitalità della forma umana. Per questo motivo il Respiro comporta in sé tutte le forme dell'universo, cioè tutti gli esseri manifestati, proprio come l'alito di un uomo contiene in sé (pur rimanendo unico) i diversi suoni delle lettere e delle parole».[135]

L'accordo fra le varie tradizioni è qui, ancora una volta, assoluto. L'esoterismo islamico e il Taoismo convergono nell'affermare che «il Vento cosmico simboleggia l'"esistenza" o l'Assoluto nel suo *actus* onnipervadente» e «sia Ibn 'Arabī che Chuang-tzu concepiscono l'esistenza come qualcosa di mobile, qualcosa che "soffia", "fluisce", si "diffonde"».[136] La stessa idea esprime il simbolismo indù quando rappresenta Kṛṣṇa che col suono del suo flauto dà origine ai vari esseri (in questo caso raffigurati dalle differenti note musicali), i quali sono dunque semplici modificazioni del suo unico respiro. Questo respiro è ciò che la stessa tradizione indù definisce il «soffio totale» (*sarvaprāṇa*), cioè quello «spirito» che come un filo lega fra di loro i molteplici stati dell'essere e che viene per questo chiamato «il filo del Sé» (*sūtrātman*). «Tutto quest'universo è infilato in me, come un mucchio di perle in un filo»,[137] e si tratta di «quel filo che tiene legati insieme questo mondo, il mondo di là e tutte le creature» e del quale è detto che «chi conosce questo filo e questo interno reggitore, costui conosce il Brahman, i mondi, gli dèi, i *Veda*, le creature, costui conosce l'Ātman, conosce ogni cosa … Il vento (*vāyu*) è il filo che

tien insieme legati questo mondo, quell'altro e tutte le creature».[138]

Il «respiro del Misericordioso» si diffonde attraverso tutti i gradi dell'esistenza, sostenendoli e unificandoli allo stesso tempo, ed è per suo mezzo che la molteplicità degli esseri «discende» nella manifestazione. Il filo che unisce fra di loro tutti gli stati dell'essere, secondo un altro possibile modo di esprimersi, è in fondo simile alla rilegatura che tiene insieme i fogli di un volume, perché l'intero universo è in effetti come un grande libro, i cui caratteri, tracciati eternamente sulla Tavola custodita in un archetipo celeste (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), discendono e si concretano negli innumerevoli fogli (*ṣuḥuf*) che sono i piani indefiniti dell'esistenza: come dice Dante (*Paradiso*, XXXIII, 85-87),

> Nel suo profondo vidi che s'interna,
>
> legato con amore in un volume,
>
> ciò che per l'universo si squaderna.

88. L'Islam definisce in questo modo una sentenza divina riportata dal Profeta ma non inclusa nel Corano; questi detti, nei quali in genere Dio parla in prima persona, sono quindi particolarmente autorevoli benché non facciano parte del Libro Sacro.

89. 'Abdul Hādī, fra i primi a commentare questa sentenza in una lingua occidentale, così ne aveva interpretato il senso: «Il "tesoro nascosto" si

riferisce all'"Inassegnabile". La creazione, l'"espansione" o l'"assegnazione" sono la scoperta di questo tesoro. Il legame fra l'"Assegnato" e l'"Inassegnato" si trova nella seconda parte» (ʻAbdul Hādī, *Écrits pour «La Gnose»*, cit., p. 13); ricordiamo che, nella traduzione di ʻAbdul Hādī, i termini «Inassegnabile» e «assegnazione» sono gli stessi che noi abbiamo reso con «Indeterminato» e «determinazione».

90. Cfr. R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 87; per una dettagliata trattazione dell'argomento cfr. T. Burkhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979, pp. 54-57 [ed. or. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969].

91. R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 93.

92. Non si potrà negare, per esempio, che la stessa concezione della divinità è profondamente diversa a seconda che il punto di vista sia exoterico o esoterico, pur essendo in entrambi i casi definita con lo stesso nome *Allāh*.

93. Cfr. *ibid*., p. 89.

94. R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi*, Adelphi, Milano, 2007, p. 59 [ed. or. *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976].

95. Corano, LIV, 50.

96. Cfr. R. Guénon, *Il Demiurgo*, cit., p. 58.

97. Questa «fissità» esprime la totale trascendenza delle essenze eterne rispetto a ciò che da esse proviene; ma si deve ricordare che, anche quando le consideriamo nei loro rapporti

con la manifestazione, «le essenze (*a'yān*) non cambiano e le realtà (*ḥaqā'iq*) non si modificano» (Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 45; cfr. *ibid*., p. 236).

98. Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 38.

99. R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 90. Per inciso possiamo anche notare che, essendo la Possibilità totale veramente infinita, le possibilità sono inesauribili, cosicché non possono esistere due esseri del tutto uguali fra loro; come dice Ibn 'Arabī: «L'infinitezza (*tawassu'*) divina implica che due esseri esistenti non possano in alcun modo essere simili fra loro, e che la loro somiglianza è irreale e illusoria: se fosse davvero reale, infatti, non distingueremmo più una cosa dall'altra» (Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 220); e ancora: «Dio si epifanizza ad ogni "respiro" e l'epifania non si ripete mai» (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 126). Su questo punto, cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 99.

100. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 76.

101. Al-Qāšānī, *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, a cura di A. Sprenger, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1845, p. 127.

102. L'espressione «essere totalizzante» (*kawn ǧāmi'*) si riferisce in primo luogo all'uomo, in quanto Ibn 'Arabī sta alludendo alla creazione di Adamo; ma l'uomo va qui inteso come l'uomo «perfetto» o «universale» (*alinsān al-kāmil*), che rappresenta in realtà la totalità degli stati dell'essere.

103. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 48.

104. Dante si esprime in proposito con un'identica immagine: «Vedi l'eccelso omai e la larghezza / dell'etterno valor, poscia che tanti / speculi fatti s'ha in che si spezza, // uno manendo in sé come davanti» (*Paradiso*, XXIX, 142-145).

105. Questo termine non deve in alcun modo far pensare a una reale localizzazione (*ḥulūl*) del Principio nel mondo, perché, come avremo modo di vedere meglio più avanti, non si tratta qui di una sostanza immanente, ma di un principio essenziale, che per così dire unisce e sostiene dall'alto (la parola *muqawwim* deriva in effetti dalla radice *q-w-m*, che esprime appunto un senso di verticalità) tutti i gradi dell'esistenza.

106. Al-Qāšānī, *Šarḥ 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, Al-Maṭba'a alẒāhira, Il Cairo, 1309 h., p. 13.

107. Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 87.

108. R. Donatoni, Introduzione a Vidyāraṇya, *La liberazione in vita*, cit., p. 59, nota 1.

109. Cfr. *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*, cit., pp. 76-77, 159.

110. Śaṅkarācārya afferma nello stesso senso: «Come l'uomo, il sole e altre cose che si riflettono, entrando nello specchio, nell'acqua o in altri mezzi di rifrazione, non sono alterati dai difetti di questi mezzi, così neppure la Divinità è alterata (dal suo riflettersi nell'individuo)» (commento di Śaṅkarācārya alla *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 3, 2, trad. di G. Jha, in *The Chāndogyopaniṣad. A treatise on Vedānta philosophy*, Oriental Book Agency, Poona, 1942, p. 312).

111. Cfr. R. Guénon, *Il Demiurgo*, cit., p. 60. La Qabbalah ebraica è altrettanto esplicita al

riguardo: le *sefirot*, infatti, «per come esse si presentano a noi sono soprattutto veicoli della potenza creatrice attiva. Se esse, come spesso avviene, sono dette “potenze”, questa parola non deve in nessun caso essere intesa nel senso della separazione medioevale tra *actus* e *potentia*. Esse non esistono in forma potenziale ma reale. Sono momenti resi autonomi, carichi di potenza e promananti energia, che spingono in avanti il processo in cui Dio rivela se stesso e manifesta il suo grande Nome» (G. Scholem, *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2010, p. 141 [ed. or. *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977]).

112. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 119. Il concepimento dell’universo nell’Intelletto divino viene ugualmente affermato nella dottrina del Vedānta: «Qual è l’oggetto al quale si riferisce la conoscenza del Signore prima dell’origine del mondo? – Il nome e la forma, rispondiamo, che non possono essere definiti né come identici a Brahma né come differenti, non sviluppati ma in via di sviluppo» (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, I, 1, 5, cit., vol. I, p. 50).

113. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 261.

114. Cfr. commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, II, 1, 7, cit., vol. I, p. 309.

115. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 83.

116. Si noti che questa è l’unica prospettiva che risolva alla radice i dibattuti problemi della predestinazione e del libero arbitrio; per ulteriori sviluppi di questo tema, cfr. R. Guénon, *La*

Grande Triade, Adelphi, Milano, 1980, pp. 107-16 [ed. or. *La Grande Triade*, La Table Ronde, Paris, 1946]; A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit., vol. II, pp. 49-50.

117. Zayd è il nome comune che in arabo viene utilizzato per indicare un individuo qualsiasi.

118. Āmolī, *Le Texte des textes*, cit., pp. 382-83.

119. Cfr. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. I, pp. 463-64 (lettera 1, 266), 628 (lettera 1, 296).

120. A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit., vol. II, p. 181.

121. A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, cit., pp. 109-10.

122. Al-Ša'rānī, *Al-yawāqīt wa 'l-ğawāhir*, Maṭba'a al-Azhariyya al-Miṣriyya, Il Cairo, 1321 h., vol. I, p. 66; cfr. le espressioni simili della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: «Esso (Ātman) non s'accresce per una buona azione, né per una cattiva diminuisce» (IV, 4, 22); «Se pur si prende il pieno dal pieno rimane intatto il pieno» (V, 1); cfr. anche le parole di Chuang-tzu: «Questo è il Tao! … Se vi aggiungi non lo accresci, se ne togli non lo diminuisci» (*Testi taoisti*, cit., p. 523). In termini simbolici, si può dire che «il Padre-Drago rimane un Pleroma, non soggetto a venir sminuito da ciò che emana né accresciuto da ciò che ingloba» (A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, cit., p. 24).

123. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 46; cfr. R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., p. 185.

124. Per una critica circa l'interpretazione panteista delle dottrine orientali, cfr. R. Guénon,

L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta, cit., p. 73.

125. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 7, 15.

126. *Bhagavadgītā*, IX, 4-5 (trad. it. di R. Gnoli, in *Hinduismo antico*, cit., p. 814).

127. Cfr. A. Cadonna, *«Quali parole vi aspettate che aggiunga?». Il «Commentario al Daodejing» di Bai Yuchan, maestro taoista del XIII secolo*, Olschki, Firenze, 2001, p. 153; l'autore aggiunge opportunamente: «Si afferma qui il principio di irreciprocità di relazione fra Assoluto e manifestazione, principio che viene esposto in forme differenti nelle diverse tradizioni».

128. M. Vannini, Introduzione a Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999, p. 14.

129. Al-Ša'rānī, *Al-yawāqīt wa 'l-ǧawāhir*, cit., vol. I, p. 66; anche per il Vedānta il Sé non entra mai nella manifestazione (cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 53).

130. Cfr. R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989, pp. 106-109 [ed. or. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Rivière, Paris, 1921].

131. Cfr. R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., pp. 88-89.

132. Anche per Śaṅkarācārya Brahma è Luce (*jyotis*), perché illumina tutti i mondi (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, I, 1, 24, cit., vol. I, p. 91).

133. Corano, XXI, 107; cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cit., p. 277.

134. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., pp. 143-44.

135. Al-Qāšānī, *Šarḥ ʻalā Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 275.

136. T. Izutsu, *Sufismo e Taoismo*, cit., pp. 402-403.

137. *Bhagavadgītā*, VII, 7 (trad. it. cit., p. 808).

138. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 7, 1-2. Sul tema del *sūtrātman*, cfr. A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano, 1975, pp. 114-15 [ed. or. *Am I My Brother's Keeper?*, John Day, New York, 1947]; R. Donatoni, Introduzione a Vidyāraṇya, *La liberazione in vita*, cit., p. 58. Sulle relazioni fra il soffio e il *sūtrātman*, cfr. R. Guénon, *Il Demiurgo*, cit., p. 56; R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975, pp. 306, 317 [ed. or. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962]; A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 444-46 [ed. or. *Selected Papers*, cit., vol. I: *Traditional Art and Symbolism*].

5
Necessità e contingenza

Esaminato il processo *in divinis* della manifestazione, prima di descrivere quest'ultima nei suoi elementi costitutivi dobbiamo soffermarci ancora su alcune questioni di carattere generale, importanti per chiarire meglio la natura del rapporto sussistente fra il Principio e il mondo manifestato.

Si è più volte sottolineato come l'universo, considerato in sé e per sé, sia fondamentalmente illusorio e come se ne possa cogliere tutta la realtà solo se lo vediamo in relazione con il Principio che l'ha prodotto. Il paragone che meglio può illustrare questo tipo di relazione è quello dell'ombra, inconsistente in sé ma reale se la riferiamo alla figura che la proietta: «Sappi» argomenta Ibn ʻArabī «che ciò che viene denominato "quel che non è il Vero" (*siwā al-Ḥaqq*), e cioè il mondo, ha un rapporto con il Vero simile a quello fra l'ombra e una persona. Il mondo è infatti l'ombra di Dio (*ẓill Allāh*), e questa immagine riesce a rendere in modo essenziale l'idea di come l'esistenza possa essergli attribuita. L'ombra, infatti, esiste incontestabilmente nell'ordine sensibile, ma solo quando vi sia una cosa sulla quale essa possa proiettarsi; cosicché, ipotizzando l'assenza di un simile supporto, essa sarebbe soltanto concepibile e non esisterebbe per i sensi, sarebbe cioè solo una potenzialità della persona alla quale essa si riferisce. Ciò che sostiene quest'ombra divina che è il mondo sono le essenze degli esseri contingenti (*aʻyān al-*

mumkināt)».[139] È per questo – osserva Sirhindī – che possiamo dire che gli esseri «sono manifestazioni (*ẓuhūrāt*) del Vero e luoghi epifanici (*maǧālī*) dei Suoi Nomi e Attributi, senza che vi sia contaminazione dovuta a una discesa o che si possa ipotizzare alterazione o permutazione. Il caso è paragonabile a quello dell'ombra proiettata da una persona: non si può infatti affermare che l'ombra s'identifichi o abbia una relazione d'identità con quella persona, né che quest'ultima discenda realmente per manifestarsi in forma d'ombra. Al contrario, la persona rimane saldamente nella propria qualità di fonte (*aṣālat*) ed è da essa che l'ombra trae esistenza, senza che vi sia discesa o alterazione».[140]

L'immagine dell'ombra esprime compiutamente uno dei concetti fondamentali dell'esoterismo islamico: un mondo o un essere (a seconda che la prospettiva sia quella che abbiamo chiamato macrocosmica oppure microcosmica) sono reali solo finché non consideriamo la loro esistenza come indipendente e separata, ma come un «prestito» divino. Con il termine «esistente» (*mawǧūd*) si deve dunque intendere qualcosa che dipende strettamente da un principio altro da sé, come ci rivela la stessa etimologia della parola (*ex-sistere = ex aliquo sistere*).[141] Ora, questa entità dipendente la possiamo comprendere secondo due ottiche diverse: nella sua determinazione, cioè in quanto appunto dipendente, essa è in fondo illusoria; ma nella sua essenza, vale a dire in quanto partecipe dell'esistenza vera (*al-wuǧūd al-ḥaqīqī*), essa è inclusa nella realtà del suo Principio.[142]

Questo duplice aspetto sotto il quale possiamo vedere una cosa è descritto in modo chiarissimo

in un brano di Abū Ḥāmid al-Ġazālī: «L'esistente si divide in ciò che ha esistenza per essenza e in ciò che riceve la sua esistenza dall'altro da sé. L'esistenza di ciò che la riceve dall'altro da sé è meramente presa in prestito e non ha fondamento autonomo; anzi, in rapporto all'altro da sé, non può dirsi davvero esistente … Realmente esistente è Dio Altissimo, come realmente Luce è Dio Altissimo … Da qui gli iniziati si sono innalzati dalla bassezza della metafora alla cima della realtà. La loro elevazione si è compiuta e hanno mirato di visione certa che non vi è in esistenza altro che Iddio, e *Ogni cosa perisce salvo il Suo Volto*.[143] Il che non significa che le cose periscono in un momento particolare, ma che sono continuamente e costantemente in via di perire, e non possono essere concepite altrimenti. Ogni cosa che non sia Dio, se viene considerata di per sé, nella sua essenza, è pura non-esistenza, mentre se la si considera in rapporto a quel Primo Vero da cui deriva la sua esistenza, la si vede bensì esistente, ma non in sé, quanto in rapporto a Colui che l'ha fatta esistere. Perciò nulla ha esistenza tranne il Volto di Dio. Ogni cosa ha due aspetti: l'uno che guarda a sé e l'altro che guarda al suo Signore. In relazione a sé, è non-esistenza, ma in relazione al Volto di Dio è esistente. Dunque, non vi è in esistenza se non Iddio e il suo Volto e, continuamente e per sempre, *tutte le cose periscono salvo il Suo Volto*. Gli iniziati non devono attendere il giorno della resurrezione per udire il richiamo del Creatore: *Chi possiederà il Regno quel giorno? Solo Iddio, l'Unico, il Soggiogatore*.[144] Questo richiamo suona da sempre nelle loro orecchie. Il grido: "Dio è il più grande!" non è inteso da loro nel senso che Dio è "quantitativamente il maggiore"

rispetto alle altre cose. Dio ne scampi! Non essendo nulla d'altro da Lui in esistenza con Lui, non vi è modo di dire di Lui che è "il più grande" rispetto alle altre cose».[145]

Per definire le due «facce» di una cosa, l'una riferita a sé e l'altra rivolta verso il Vero, in genere l'esoterismo islamico utilizza rispettivamente i due aggettivi *mumkin* e *wāǧib*, comuni anche al linguaggio dei teologi e dei filosofi. Il secondo di questi termini non pone particolari problemi di traduzione e possiamo renderlo nella maniera più esatta possibile con «necessario». Nella dogmatica, la definizione comunemente accettata di «essere necessario» (*wāǧib al-wuǧūd*) si riferisce a Dio, in quanto Egli è «Colui che deve l'esistenza alla propria essenza e che non ha assolutamente bisogno di qualcosa d'altro».[146] Il termine *mumkin*, invece, è più problematico da tradurre, perché una resa puramente letterale potrebbe prestarsi a fraintendimenti ed equivoci: la parola, infatti, significa «possibile», ed è in questa accezione che viene solitamente usata nella speculazione teologica, per la quale la possibilità (*imkān*) è «ciò la cui essenza non implica né l'esistenza né l'inesistenza»,[147] vale a dire qualcosa che può esistere o meno. Per una dottrina metafisica come quella dell'esoterismo islamico questo significato non è tuttavia affatto soddisfacente, e in tale ambito la resa di *mumkin* e di *imkān* con «possibile» e «possibilità» è lungi dall'essere adeguata. Abbiamo infatti visto che le possibilità, considerate in senso metafisico, non sono semplici entità potenziali o virtuali, ma al contrario esse sono le idee divine e le essenze eterne, archetipi principiali di tutto ciò che esiste. Ora, se vogliamo attenerci rigorosamente al senso proprio delle parole, non possiamo fare

a meno di notare che queste possibilità sono essenzialmente necessarie, e che quindi l'opposizione fra *wāǧib* e *mumkin*, qualora volessimo tradurre quest'ultimo termine con «possibile», non avrebbe alcun significato. Se dunque in ottica metafisica le possibilità sono di fatto necessarie, in quella stessa ottica il termine *mumkin* non potrà più essere riferito alla categoria del «possibile», ma dovrà inevitabilmente esprimere una nozione diversa.

In precedenza abbiamo stabilito la differenza che sussiste fra i princìpi eterni delle cose (*alaʿyān al-ṯābita*) e le loro manifestazioni esteriorizzate e illusorie (*al-aʿyān al-ẖāriǧa*). La relazione fra l'eternamente immutabile e il divenire esteriore corrisponde chiaramente a quello che è il rapporto fra la necessità e la contingenza: tutto ciò che si riferisce ai princìpi è necessario, mentre tutti gli esseri manifestati, a qualsiasi grado della manifestazione essi appartengano, nonché la stessa manifestazione universale nel suo insieme, non possono che essere ricondotti alla categoria del «contingente». Stabilito questo principio fondamentale, ci sembra evidente che la scelta più adeguata per rendere il significato metafisico di *mumkin* e di *imkān* sia di tradurre i due termini rispettivamente con «contingente» e «contingenza».

A questo punto resta da vedere come vada interpretata l'opposizione fra la necessità (*wuǧūb*) e la contingenza (*imkān*), perché la comprensione del complesso rapporto fra le due nozioni costituisce un nodo cruciale nella dottrina dell'esoterismo islamico. Abbiamo visto più sopra che un essere è reale solo fin tanto che lo consideriamo in relazione con il suo Principio,

perché in se stesso non possiede una realtà indipendente. Ora, dato che quell'essere è essenzialmente illusorio in sé e per sé, saremmo portati a dedurne che anche la sua contingenza sia in un certo senso illusoria, cosicché si potrebbe affermare che ogni cosa è necessaria, se non in sé, almeno nel suo principio ultimo. Se osserviamo la questione in un modo così radicale, la contingenza sembra perdere ogni realtà concreta, e in effetti Ibn 'Arabī in un suo scritto sostiene che «nell'esistenza non vi è alcunché di contingente: tutto si riduce allo stato di necessità o a quello di pura impossibilità».[148] Da un'altra angolazione, tuttavia, se togliamo ogni realtà alla contingenza dovremmo vedere come pienamente irreale anche la manifestazione, che è in sé contingente; ma sappiamo che essa ha una sua realtà, per quanto relativa, e «non vi è dunque difficoltà alcuna a concepire da punti di vista diversi la manifestazione come a un tempo necessaria e contingente».[149] Se affermassimo solo la necessità, infatti, rischieremmo di identificare puramente e semplicemente le cose con il loro Principio necessario, e anche se è in questo Principio che esse trovano tutta la loro permanenza, è perché vi sono contenute al livello di possibilità, e non in quanto effettivamente manifestate. Affinché le cose siano comprese come reali anche sotto questo aspetto, perché altrimenti non sarebbero possibili e quindi non si sarebbero neppure manifestate, dobbiamo saper attribuire a ogni elemento lo statuto che gli è proprio nella realtà universale, senza cadere in quelle semplificazioni riduttive che, come abbiamo sottolineato a più riprese, sono estranee alla dottrina dell'esoterismo islamico.

Per comprendere la contingenza in una prospettiva metafisica, possiamo citare la definizione che ne fornisce Guénon: «È contingente tutto ciò che non ha in se stesso la propria ragione sufficiente; si può così vedere in modo chiaro che ogni cosa contingente è nondimeno necessaria, nel senso che è necessariamente implicata dalla sua ragione sufficiente, infatti, per esistere, deve averne una; questa però non risiede in essa, perlomeno fin tanto che la si considera nella particolare condizione in cui ha appunto tale carattere di contingenza, che non avrebbe più se la si considerasse nel suo principio, perché allora si identificherebbe con la sua stessa ragione sufficiente».[150] La contingenza non può quindi essere del tutto negata, anche se appare come assorbita dalla sua causa necessaria. Per questo motivo è solo in parte esatto quanto sostiene Corbin, per il quale il concetto di *mumkin* non esprime «il possibile in generale, l'eventuale, il realizzabile, il futuribile, ma il possibile divenuto essere in atto, senza dovere a se stesso questa "attuazione". Come tale, esso non corrisponde neppure alla nostra nozione corrente di "contingenza", in quanto se il possibile viene a esistere in atto è perché ne è data la "causa perfetta", ed *eo ipso* esiste necessariamente, solo che questa necessità la deve al suo principio. Di qui, per evitare ogni confusione, preferiamo tradurlo con "l'essere non necessitato da sé"».[151]

Da una parte queste osservazioni ribadiscono giustamente quanto abbiamo già detto, e cioè che ogni cosa è necessaria nel suo principio; ma, d'altra parte, esse tendono a vanificare il concetto stesso di contingenza, operando quel tipo di semplificazioni alle quali si è accennato prima e affermando la necessità di tutte le cose

solo perché necessario è il loro principio. Il problema è che, prendendo tali affermazioni in senso assoluto e schematico, si rischia di confondere un essere manifestato col suo principio non-manifestato, sfiorando così una concezione davvero panteistica. Gli esponenti dell'esoterismo islamico sono consapevoli di un simile rischio e per questo hanno contestato la tesi di quei filosofi per i quali le cose hanno un'esistenza necessaria in ogni caso, o di per sé (*wāǧib alwuǧūb bi 'l-ḏāt*) o per altro da sé (*wāǧib alwuǧūb bi 'l-ġayr*). Ibn 'Arabī ha più volte criticato questa posizione, sottolineando la realtà della contingenza, per quanto limitata e condizionata essa sia: «Il contingente, se visto nella sua permanenza, non è né identico al Vero né diverso da Lui, così come nella sua inesistenza non è né l'impossibile né una cosa diversa. Esso è un qualcosa di relativo, e per questo qualcuno si è spinto sino a negare la contingenza e ad affermare che vi sono soltanto il necessario e l'impossibile, ritenendo inconcepibile la categoria della contingenza.[152] Quello che noi sosteniamo, invece, è che le essenze sono permanenti se viste come epifanie del Vero, e inesistenti se viste come epifanie dell'inesistenza».[153] In un altro suo scritto, Ibn 'Arabī allude allo stesso tema aggiungendo: «Alcuni pensatori sono inclini a negare la contingenza e ad affermare solo la necessità, che sia di per sé o per altro da sé. Il vero realizzato (*muḥaqqiq*) afferma invece la contingenza e conosce quale ne è il livello, sa che cos'è il contingente, e da cosa gli derivi il fatto di essere tale, sa che, nella sua essenza, è necessario per altro da sé, e sa anche da dove gli viene quell'"Altro" che lo rende necessario. Ma questi

dettagli li conoscono solo alcuni scelti conoscitori di Dio».[154]

Il carattere allusivo di questo passo, la cui portata metafisica non è subito evidente, ha spinto i commentatori a soffermarvisi con particolare attenzione. Per al-Nābulusī, la contingenza ha la natura di una barriera (*barzaḫiyya*) che separa l'impossibile dal necessario, e in questa qualità essa possiede in un certo senso le caratteristiche dell'uno e dell'altro. «La sua realtà è come una combinazione di inesistenza e di esistenza: ciò che in essa vi è di misurabile e di particolarizzato le deriva dall'inesistenza, e ciò che invece le conferisce realtà e permanenza le deriva dall'esistenza: così essa è un luogo in cui si manifestano (*maẓhar*) sia l'impossibile che il necessario. La contingenza è tale proprio perché si trova in mezzo e riunisce in sé il necessario e l'impossibile, l'esistente e l'inesistente; se infatti alla vista del contingente quelle cose apparissero separate le une dalle altre come sono in realtà, la stessa contingenza che sta in mezzo a loro svanirebbe. Per fare un esempio nell'ordine sensibile, se tu mettessi in un unico vaso due colori, diciamo il rosso e il verde, e li mescolassi insieme, ne verrebbe fuori un terzo colore che non è né l'uno né l'altro e neppure qualcosa di aggiunto ai due: questa è appunto la realtà del contingente. Se poi riuscissi a separare quei due colori l'uno dall'altro, ecco che svanirebbe il terzo colore e gli altri due tornerebbero nel loro stato di prima. Il contingente è necessario per altro da sé perché è inconcepibile che nella sua condizione di esistenza esso sia inesistente, e tutto ciò la cui inesistenza è impossibile è quindi necessario. Il contingente è dunque necessario

solo in quanto questa necessità gli viene da ciò che è Necessario per propria essenza».[155]

Il difficile passo di Ibn ʻArabī viene spiegato da al-Qāšānī con ulteriori argomentazioni: «Una realtà può implicare di per sé la propria esistenza oppure no: nel primo caso essa è necessaria per propria essenza, nel secondo caso abbiamo la seguente alternativa: o comporta di per sé la propria inesistenza, e allora è una pura impossibilità (*mumtaniʻ*), oppure non comporta nessuna delle due cose (cioè né l'esistenza di per sé né l'inesistenza), e allora è in sé contingente. Quando si trova nel grado dell'Intelletto divino (*ḥaḍrat al-ʻaql*), prima cioè della sua esistenza esteriorizzata (*al-wuǧūd al-ḫāriǧī*), questo contingente in sé e per sé è per così dire di colore nero (cioè ancora in uno stato di indistinzione) e la sua essenza nell'Intelletto non è né esistente né inesistente; ma quando è esteriorizzato, allora non possiamo prescindere dal considerare se abbia o meno una causa.[156] Infatti non c'è alternativa: o vi è una causa perfetta (*al-sabab al-tāmm*), e allora l'esistenza della cosa sarà necessitata da quella causa, oppure no, e allora questa mancanza comporterà necessariamente l'inesistenza della cosa, che sarà dunque da considerare impossibile per altro da sé. Il contingente ha dunque un'esistenza necessaria per altro da sé, ma se lo consideriamo in quanto tale, prescindendo cioè dalla sua esistenza, esso risulta essenzialmente contingente.[157] Con le parole "da dove gli viene quell''Altro' che lo rende necessario" (Ibn ʻArabī) ha voluto significare che l'esistenza relativa (*al-wuǧūd al-iḍāfī*) per cui un essere esiste è in realtà l'esistenza Vera e Assoluta (*al-wuǧūd al-ḥaqqānī al-muṭlaq*), alla quale quella relativa si sovrappone (*ʻaraḍa*)[158] per mezzo di una

relazione (*iḍāfa*), di una determinazione (*‘ayniyya*) e di una differenziazione (*ġayriyya*) (che del resto non possono essere che apparenti). Se quindi consideriamo l’esistenza relativa dal punto di vista del “questo” (*hāḏiyya*),[159] essa è differente da quella assoluta, ma se invece non consideriamo che il suo Sé (*huwiyya*), allora le due si identificano. Ciò vuol dire che il contingente, considerato in se stesso, è appunto contingente, ma in quanto esistente (cioè partecipe della vera esistenza) è necessario. Ogni essere determinato è dunque contingente quanto alla sua determinazione, ma è necessario quanto alla sua realtà vera e al suo Sé».[160]

Il rapporto fra la manifestazione e il Principio è così stabilito con la massima chiarezza. Se da un lato si sottolinea la dipendenza assoluta dell’universo nei confronti di Dio, dall’altro si mette in evidenza la partecipazione del mondo all’Essenza suprema. Considerare uno soltanto di questi aspetti significherebbe non cogliere la realtà in tutta la sua pienezza: la relazione di dipendenza, infatti, è al tempo stesso una relazione di indissolubile legame che unisce le cose al Principio: «Non c’è dubbio» dice Ibn ‘Arabī «che una cosa che ha avuto un’origine (*muḥdaṯ*) è tale in quanto dipende da un Originatore (*Muḥdiṯ*) che la rende in se stessa contingente. Questa cosa possiede così un’esistenza che le deriva da un “Altro” al quale è legata da un vincolo di stretta dipendenza. È ovvio che il principio sul quale quella cosa si basa non può essere a sua volta dipendente, ma che, al contrario, deve essere necessario di per sé e assolutamente autosufficiente (*ġanī bi-nafsihi*). Questo principio è Colui che, per mezzo della propria Essenza, dona l’esistenza al divenire e con esso entra in relazione».[161]

139. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., pp. 101-102.

140. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. II, p. 119 (lettera 2, 44).

141. Per maggiori sviluppi su questo punto, cfr. A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2016, pp. 69-70.

142. È precisamente in questo senso che si esprime anche il Vedānta: «Quest’anima vivente (*jīvātman*) non è altro che un semplice riflesso della Divinità (il supremo Sé), posto in essere dal contatto con l’intelletto, le altre facoltà e gli elementi grossolani, proprio come nel caso di uomo che sta di fronte a uno specchio, o come il riflettersi del sole nell’acqua o in altre sostanze rifrangenti … Obbiezione: Se l’anima vivente è un semplice riflesso, allora dovrà essere irreale, come anche irreale sarà il suo partire verso altri stati. Risposta: Ciò non pregiudica la questione: quello che noi sosteniamo è che essa è reale nella misura in cui è della natura dell’essere … Tutte le attività e le modificazioni sono reali solo nella misura in cui partecipano della natura dell’essere e irreali nella misura in cui differiscono dall’essere» (commento di Śaṅkarācārya alla *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 3, 2, cit., pp. 312-13).

143. Corano, XXVIII, 88.

144. *Ibid*., XL, 16.

145. Al-Ġazālī, *Le luci della sapienza*, a cura di M. Campanini, Mondadori, Milano, 2012, pp. 95-98.

146. Al-Ğurğānī, *Ta'rīfāt*, a cura di G. Flügel, Vogel, Leipzig, 1845, p. 269.

147. *Ibid*., p. 37.

148. Ibn 'Arabī, *Inšā' al-dawā'ir*, cit., p. 10.

149. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 134.

150. *Ibid*., pp. 136-37.

151. H. Corbin, *En Islam iranien*, cit., vol. IV, p. 130.

152. Questo punto di vista, che non viene qui approvato, di primo acchito sembrerebbe quello che lo stesso Ibn 'Arabī aveva sostenuto nel passo citato in precedenza: ciò dimostra che non ci si deve fermare alla superficie, prendendo frasi isolate come espressioni globali di una dottrina, specialmente nel caso di una dottrina metafisica, che non ammette alcuno spirito di sistema.

153. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. III, p. 48.

154. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 67.

155. Al-Nābulusī, *ğawāhir al-nuṣūṣ fī ḥall kalimāt al-fuṣūṣ*, a cura di 'A.I. al-Kayyālī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 2008, vol. I, p. 174.

156. Ciò significa che, mentre la causa è assolutamente indipendente dai propri effetti, questi al contrario non possono esistere senza una causa. Ancora una volta viene ribadita quell'irreciprocità di relazione che esclude ogni panteismo: «Il principio non può essere modificato da determinazioni di alcun genere,

poiché ne è essenzialmente indipendente (come la causa è indipendente dai suoi effetti), sicché la manifestazione è legata al suo principio da un rapporto di necessità, mentre il principio non è in alcun modo legato alla manifestazione» (R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 134). Come afferma Śaṅkarācārya, «nonostante la non-differenza fra causa ed effetto, l'effetto ha il suo Sé nella causa, ma non la causa nell'effetto» (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, II, 1, 9, cit., vol. I, p. 311).

157. È dunque l'esistenza (*wuǧūd*), che come si è già detto è un «prestito» divino, ciò che ricollega realmente un essere al suo Principio: se prescindiamo da essa, non resta che il puro aspetto contingente e accidentale dell'essere manifestato.

158. Il verbo *'araḍa* deriva da una radice che ha il senso principale di «sopraggiungere», «sopravvenire», e indica dunque qualcosa di avventizio e di non permanente (alla stessa radice si ricollega il sostantivo *'araḍ*, «accidente»); si tratta quindi di un concetto analogo a ciò che nel Vedānta sono le «determinazioni fittizie» (*upādhi*), delle quali si è parlato in precedenza, o ancora più precisamente alla «sovrapposizione» o «falsa imputazione» (*adhyāsa*), che consiste nell'attribuire a qualcosa una caratteristica che in realtà essa possiede solo in apparenza (cfr. R. Donatoni, Introduzione a Vidyāraṇya, *La liberazione in vita*, cit., p. 44).

159. L'espressione indica la prospettiva per cui il mondo manifestato viene concepito come un oggetto «esterno» rispetto al Soggetto conoscitore; è interessante notare che anche in sanscrito il dimostrativo «questo» (*idam*) viene utilizzato per esprimere la stessa idea (cfr. R.

Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 104).

160. Al-Qāšānī, *Šarḥ 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 67.

161. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 53.

6
Alterità e somiglianza

Da quanto si è detto finora, risulta evidente che non è possibile concepire il Principio come del tutto «altro» rispetto alla manifestazione, ma al tempo stesso che è in egual misura inconcepibile come totalmente «simile» a essa. Delle due nozioni, quella dell'«alterità» o «trascendenza» deve essere sottolineata quando parliamo dell'Essenza suprema in sé, inarrivabile e incontaminata: il termine usato di solito per indicare questa assoluta trascendenza è in effetti *tanzīh*, che in arabo esprime il senso di «dichiarare qualcuno esente da qualcosa», e che quindi si presta perfettamente a qualificare l'Infinito come esente da ogni limite. D'altra parte, se vogliamo considerare la realtà universale in tutti i suoi aspetti, è inevitabile affermare che il mondo manifestato è in qualche modo partecipe del suo Principio; se così non fosse, si arriverebbe a una completa astrazione (*taʿṭīl*) di Dio dalle sue produzioni e a concepire queste ultime come se avessero un'esistenza autonoma e indipendente. Tuttavia, bisogna anche guardarsi dall'evidenziare eccessivamente questo aspetto di «somiglianza» (*tašbīh*) fra il Principio e l'universo, perché ciò potrebbe prestarsi a concezioni immanentiste o addirittura grossolanamente antropomorfiche della divinità. Di qui l'esigenza di affermare ora uno ora l'altro di questi due aspetti, che solo in apparenza sono opposti e contraddittori, ma che in realtà vanno visti come complementari e non debbono quindi escludersi a vicenda. Non considerare l'aspetto

di alterità a beneficio esclusivo della somiglianza, o viceversa, può indurre negli errori della «limitazione» (*taḥdīd*) e della «costrizione» (*taqyīd*), nel senso che in questo modo potremmo vincolare il Principio a uno solo dei suoi aspetti possibili.

L'esoterismo islamico critica apertamente a tal proposito certe opinioni ristrette, come quella dei teologi aš'ariti, che intendendo alla lettera la somiglianza la consideravano una minaccia per la trascendenza divina, o come quella manifestamente eterodossa degli antropomorfisti (*muǧassima*), che all'estremo opposto si facevano di Dio una concezione tutta immanente e corporea. «È evidente che Egli è "altro" (*munazzah*) nella Sua Essenza e che è "simile" (*mušabbah*) alle Sue manifestazioni; anzi, Egli trascende e sintetizza sia l'alterità sia la somiglianza. Infatti, non è così altro da escludere ogni somiglianza, come pretendono i teologi aš'ariti, perché questa assoluta alterità sarebbe per Lui un vincolo; ma non è neppure esclusivamente simile, come credono gli antropomorfisti, perché ciò sarebbe per Lui un limite: Dio – che sia glorificato! – è esente da ogni vincolo e limite. Egli è dunque simile alle Sue manifestazioni, pur mantenendo la propria alterità, e al tempo stesso è altro, pur mantenendo la somiglianza, perché gli esseri sono effimeri e Lui è permanente».[162]

Tratteremo qui innanzitutto del concetto di somiglianza, che come si è anticipato può facilmente prestarsi all'equivoco e che dunque va specificato con la massima cura, definendo il più esattamente possibile in che senso si possa dire che il Principio e la manifestazione sono simili fra loro. In via generale, quanto abbiamo detto a

proposito della partecipazione dell'universo alla realtà principiale può già essere considerato come un'implicita risposta a questa domanda. Se il manifestato è partecipe del Principio che l'ha prodotto – e non può non esserlo, perché altrimenti sarebbe privo di ogni realtà –, deve in qualche modo esserne una raffigurazione e un'immagine. Tale è, del resto, il significato esoterico della creazione dell'uomo a immagine di Dio, già affermata nel testo biblico,[163] e ribadita nell'Islam da una sentenza divina riferita dal Profeta, che con espressione ancora più diretta e apparentemente paradossale dice che «Dio ha creato Adamo secondo la Sua forma» (*Inna Allāh ḫalaqa Adam ʻalā ṣūratihi*). Questa «forma» (*ṣūra*) di Dio non va evidentemente intesa in senso panteistico, come se la realtà divina e quella creata fossero fatte di una comune sostanza, ma indica piuttosto che l'uomo, nonché l'intera manifestazione che egli in questo caso rappresenta,[164] è nella sua essenza (e non nella sua forma sostanziale) un'immagine riflessa e un'ombra del Principio, secondo i significati che abbiamo in precedenza illustrato.

Per trarre da questo concetto tutte le implicazioni che esso comporta, ci possiamo innanzitutto riferire a un versetto della rivelazione: «Abbiamo creato i cieli e la terra e quel che è in mezzo in tutta verità»;[165] ora, ciò che nel significato letterale può essere reso con «in tutta verità» (*bi 'l-ḥaqq*), secondo l'interpretazione esoterica va inteso nel senso che la manifestazione è stata prodotta «in» o «per» la verità, basandosi sul significato grammaticale di luogo o di mezzo che in arabo esprime la preposizione *bi*.[166] Considerando che la parola «verità» serve anche a designare uno fra i principali nomi di Dio («Vero», *Ḥaqq*), il

significato più profondo dell'espressione coranica sarà dunque che la manifestazione universale («i cieli e la terra e quel che è in mezzo»)[167] è prodotta interamente «in» e «per» Dio. Questo versetto è così l'equivalente affermativo di ciò che, in un altro brano della rivelazione, viene espresso in maniera negativa: «Noi non abbiamo creato il cielo e la terra e quel che è in mezzo per gioco»;[168] anche qui, è la lettura più esteriore che viene resa con «per gioco», perché in realtà il termine da cui deriva l'avverbio usato nel testo è *bāṭil*, che significa più esattamente «la vanità, la falsità che si oppone al vero», come dimostra lo stesso Corano: «Perché Dio è la verità (*ḥaqq*) e tutto ciò che la gente invoca anziché Dio è vanità (*bāṭil*)».[169] Così, il senso reale del versetto, che coincide con quello del versetto citato in precedenza, non è tanto che Dio non crea il mondo per gioco, ma piuttosto che Egli non lo crea altro che nel Vero, e cioè in Se stesso.[170]

Questo «Vero nel quale si produce il creato» (*al-Ḥaqq al-maḫlūq bihi*) non è infatti da intendersi, secondo Ibn 'Arabī, come un qualcosa di realmente distinto dal Principio, perché si tratta in ultima analisi della «nube oscura» (*'amā'*) o del «respiro del Misericordioso» (*nafas al-Raḥmān*), che come si è visto contengono la possibilità universale e non sono altro che l'Infinito stesso.[171] Altrove Ibn 'Arabī, con un accostamento a prima vista non del tutto chiaro, assimila quest'idea alla nozione della giustizia divina: «La giustizia (*'adl*), ossia il Vero nel quale si produce il creato, è la prima cosa che Dio abbia prodotta, ed è a essa che si riferisce il versetto "Abbiamo creato i cieli e la terra e quel che è in mezzo in tutta verità"»;[172] l'assimilazione si può giustificare in base al fatto che la radice

araba *ʿ-d-l* (dalle quale deriva il termine *ʿadl*, «giustizia», che è anche uno dei nomi divini), oltre al senso primario di equilibrio e di bilanciamento, significa anche «allontanarsi», «dipartirsi», «inclinare da una cosa verso un'altra»: è in questa sua accezione che la giustizia divina può essere considerata un mezzo della creazione (ed essere quindi assimilata al «Vero nel quale si produce il creato»), perché l'universo viene reso esistente da un'«inclinazione» di Dio verso quella «forma» di Se stesso che è il mondo: «Dal Suo stato meraviglioso, Dio ha creato il mondo a Sua immagine ed Egli è perciò la Giustizia, in quanto si è inclinato dal Suo stato di Necessario per propria essenza verso lo stato di necessario per altro da sé o, se preferisci, puoi dire verso lo stato di contingente».[173]

Se questa «inclinazione» divina verso l'altro da Sé può apparire come un movimento quasi fisico, e quindi incompatibile con la realtà trascendente, bisogna comprendere che il linguaggio simbolico della rivelazione utilizza spesso motivi che richiamano in maniera altrettanto fisica l'idea della presenza divina. Tali sono, per esempio, le frequenti allusioni del Corano al fatto che Dio è «vicino» (*qarīb*) alle cose, che tutte le «abbraccia» o le «circonda» (*muḥīṭ*), che «sta con» esse (*maʿa*); ma non per questo siamo autorizzati a concepire tali modalità della presenza divina nel mondo come analoghe a un contatto fisico. «Questa "vicinanza" (*qurb*), questo "abbracciare" (*iḥāṭa*) e questo "stare con" (*maʿiyyat*) non sono paragonabili a quelli che si verificano fra corpo e corpo o fra sostanza e accidente, perché in realtà si tratta di una vicinanza e di un comprendere che la ragione è incapace di cogliere e di cui non

riusciamo a percepire la modalità … Quindi la "vicinanza", lo "stare con" e l'"abbracciare" possono essere affermati ma non è possibile conoscerne il modo. "L'esempio più eccelso spetta a Dio".[174] Così, la "vicinanza", il "comprendere" e lo "stare con" del Vero nei confronti del mondo sono certi quanto a realtà (*inniyat*), ma ignoti quanto a modalità (*kayfiyyat*). Noi crediamo che Lui è vicino al mondo, che lo comprende e che sta con esso, ma non sappiamo in che modo ciò avvenga, perché queste Sue qualità sono diverse dalle corrispettive qualità degli esseri contingenti e sono esenti da ogni traccia di contingenza e di divenire. Se quindi vi si allude con paragoni e simboli tratti da questo mondo metaforico – che è un ponte per giungere alla Realtà –[175] e se le si esprime con la simbologia dello specchio e delle forme, è per permettere a coloro che hanno la vista acuta di passare, con l'assistenza divina, dalla metafora alla Realtà e di elevarsi dalla forma all'Idea (*ma'nā*)».[176]

La somiglianza fra il Principio e l'universo è dunque giustificata dal fatto che tutte le cose sono pervase dall'essere divino, sempre precisando che si tratta qui di una contiguità essenziale e non sostanziale. Un'altra espressione ricorrente nella simbologia dell'esoterismo islamico per alludere a tale concetto è quella dell'«esistenza che penetra» o «che circola» (*al-wuǧūd al-sārī*) in ogni essere: «È a questo Suo apparire in ogni particella degli esseri che la nostra scuola si riferisce quando parla dell'esistenza che penetra in ogni esistente; e il segreto di questa penetrazione (*sarayān*) è che Egli ha creato il mondo traendolo da Sé»;[177] cosicché, «se il Vero non penetrasse negli esseri attraverso questa "forma", il mondo non

potrebbe avere esistenza alcuna».[178] Allo stesso modo, per il Vedānta è Prajāpati, «il Signore degli esseri prodotti», che penetra (*anupraviśya*) in tutto ciò che respira,[179] mentre nella tradizione cinese si afferma che «il Tao va dovunque e in cielo e in terra tutto penetra».[180]

È tuttavia indispensabile sottolineare ancora una volta che questa penetrazione non può in alcun modo condizionare il Principio: se esso «circola» in ogni cosa, infatti, nessuna cosa è in grado di contenerLo o di alterarLo, vista l'irreciprocità di relazione sulla quale abbiamo già avuto modo di insistere in ripetute occasioni.[181] Questo è il motivo per cui non possiamo parlare soltanto della somiglianza fra i due ordini di realtà senza ribadire anche la totale alterità di Dio rispetto al mondo. Se la manifestazione è una Sua immagine o un Suo riflesso, al tempo stesso essa equivale al niente se la mettiamo a confronto con la trascendenza divina. Il Corano ricorda a più riprese l'incommensurabile distanza che ci separa dalla Realtà suprema: «Ecco chi è Dio, il vostro Signore, il Vero, e cosa c'è oltre al Vero se non l'errore?»;[182] «Di': "La verità è giunta, la falsità (*bāṭil*) è svanita, la falsità è cosa che svanisce"»;[183] «Così sia, perché Dio è la verità e tutto ciò che la gente invoca anziché Dio è vanità, Dio è l'Eccelso, il Grande»;[184] «Ogni cosa perirà e resterà solo il volto del tuo Signore, il Maestoso, il Generoso».[185] L'esoterismo islamico interpreta questi passi del Libro Sacro non come generiche affermazioni della grandezza divina, ma piuttosto nel senso che l'unica verità, nell'accezione più piena della parola, è Dio, oltre al quale nulla può esistere in modo indipendente, cosicché ogni cosa, se isolata dalla sua fonte, equivale a una pura e semplice nullità.

Se infatti il Principio, come abbiamo già detto in un capitolo precedente, non può essere conosciuto da altri che da Se stesso, è perché non vi è nulla di assolutamente reale all'infuori di Lui. A commento di una celebre sentenza del Profeta – «Ho conosciuto il mio Signore attraverso il mio Signore» (*'araftu Rabbī bi-Rabbī*) –, un testo dell'esoterismo islamico ne desume in maniera estrema tutto il senso della trascendenza divina: «Ciò che il Profeta indica in questo modo è che tu non sei "te", ma che sei "Lui" e che non c'è un "te"; che Egli non entra in te o esce da te, e che tu non entri in Lui o esci da Lui. Ciò non significa neppure che tu possiedi l'essere o sei qualificato da questo o quell'attributo – no, decisamente no! Ciò che egli ha voluto dire è che tu sei totalmente privo di essere e che mai "sarai", né per te stesso, né per Lui, in Lui o con Lui. Di te non si può dire né che tu cessi di essere, né che tu sei. Tu sei Lui ed Egli è te, senza nessuna di queste imperfezioni. Se tu conosci il tuo "essere" in questo modo, allora conosci Allāh, altrimenti tu non Lo conosci».[186]

Nella Sua radicale trascendenza, Dio è celato e irraggiungibile perché non c'è nient'altro che Lui, e questo è il senso ultimo del Suo nome «l'Interiore» (*Bāṭin*); tuttavia, Egli è al tempo stesso «l'Esteriore» (*Ẓāhir*), perché appare nelle cose, non prese in quanto tali, cioè nella loro natura di manifestazioni condizionate, ma in quanto Sue ombre o riflessi. «Il Vero» dice Ibn 'Arabī «in ogni creatura ha una Sua manifestazione: Egli è così "Esteriore" (cioè apparente) in ogni cosa concepibile (*mafhūm*), ed è anche "Interiore" (cioè celato) a ogni concezione (*fahm*), tranne che per colui che riconosce nel mondo la Sua immagine e il Suo

Sé».[187] I due nomi qui citati, che esprimono qualità in apparenza antitetiche, sono in realtà appellativi di un unico Dio, che è così al tempo stesso nascosto ed evidente. È per questo motivo che l'alterità e la somiglianza, se affermate l'una a esclusione dell'altra, sono idee che limitano il Principio a una soltanto delle Sue possibili perfezioni, che debbono invece essere còlte nella loro integrità proprio attraverso la sintesi (*ǧam'*) di ogni aspetto antitetico.

La conoscenza perfetta consiste nel non concepire l'alterità divina come una lontana astrazione, ma neppure nel credere che la somiglianza abbia qualcosa a che vedere con l'immanenza: entrambe le nozioni costituirebbero un errore dal punto di vista metafisico, perché come si è visto l'una tenderebbe a isolare il Principio dal mondo (*ta'ṭīl*), e l'altra a ritenere che Egli risieda concretamente nelle cose (*ḥulūl*). Così, l'espressione più perfetta della sintesi fra somiglianza e alterità ci viene data dal versetto coranico secondo il quale «Dio è dietro di loro, li circonda»:[188] come si è visto, l'atto di circondare (*muḥīṭ*) richiama la vicinanza divina, ma al tempo stesso questa vicinanza avviene «da dietro» (*min warā'*), e cioè, secondo l'interpretazione esoterica, da un «oltre» irraggiungibile e trascendente. È nel Principio che l'alterità e la somiglianza trovano la loro compiuta sintesi, perché è Lui che «ha fatto sì che il contingente fosse uno specchio del Necessario e l'inesistente un luogo di manifestazione dell'Essere. E benché la Necessità e l'Essere siano due Suoi attributi perfetti, Egli – sia glorificato! – è al di là di entrambi, anzi è oltre ogni nome e attributo, oltre ogni condizione e relazione, oltre tutte le apparizioni e gli occultamenti, oltre ogni

palesarsi e nascondersi, oltre ogni epifania e manifestazione, oltre ogni congiungimento e separazione, oltre tutte le contemplazioni e le intuizioni, oltre ogni cosa sensibile e intelligibile, oltre ogni cosa pensata o immaginata. Egli – sia esaltato! – è oltre l'oltre, e poi oltre l'oltre, e poi ancora oltre l'oltre».[189]

Al di fuori di questa sintesi, finché concepiamo l'alterità e la somiglianza come due termini correlativi e ancora in qualche modo contrapposti fra di loro, non faremo altro che negare la perfetta completezza dell'Assoluto, che è al di là di tutte le opposizioni e nel quale tutte le opposizioni si debbono infine risolvere. «Sappi – e che Dio ti confermi con un Suo spirito – che per chi ha realizzato il dominio divino la sola alterità rappresenta un limite e una costrizione … In modo analogo, chi sostiene solo la somiglianza a esclusione dell'alterità Lo vincola, Lo limita e non Lo conosce. Chi invece, nella propria conoscenza, sintetizza l'alterità e la somiglianza e Lo qualifica di entrambi questi aspetti … quegli Lo conosce in modo sintetico e non distintivo, così come sinteticamente e non distintivamente conosce se stesso».[190]

Al termine della sua esposizione di questa dottrina, Ibn ʿArabī ne riassume i principali assunti in una breve poesia, i cui concetti sintetici sono stati sviluppati in maniera analitica da molti dei suoi commentatori:

> Se parli solo di alterità Lo vincoli,
>
> e se parli solo di somiglianza Lo limiti.
>
> Ma se parli di entrambe sei nel giusto
>
> e sei una Guida, signore di conoscenze.

Chi parla di coppia è un associatore,

chi parla di singolo è un monista.[191]

Guardati dalla somiglianza, se sei portato ad accoppiare,

e guardati dall'alterità, se sei portato a isolare.

Tu non sei Lui, eppure sei Lui: Lo puoi vedere

nell'essenza delle cose, libero e vincolato insieme.[192]

«Se sostieni la dualità» commenta Baḥr al'Ulūm «e cioè se concepisci le esistenze come realmente separate, allora cadi nell'errore di ritenere l'esistenza del contingente indipendente dall'essere del Vero, e in tal modo diventi un "associatore", nel senso che dai a Dio un compagno e cadi in un inconsapevole politeismo. Chi invece sostiene che tutto è un'unica e singola cosa e considera l'esistenza come assolutamente uguale alla stessa Essenza divina, trascurando la pur reale molteplicità degli esseri manifestati, quello è un monista».[193]

La conseguenza fondamentale di tutto il discorso è però racchiusa nelle parole finali, che rappresentano una fra le più chiare espressioni possibili dell'«Identità suprema» e il vero culmine di ogni dottrina metafisica: «Tu non sei il Vero, perché il Vero è l'Assoluto e tu sei invece limitato e determinato: come dunque l'Assoluto potrebbe essere determinato? Eppure tu sei il

Vero, perché è Lui a determinarsi in te. È così che negli esseri tu vedi il Vero libero e limitato a un tempo dal vincolo della determinazione, perché Egli si fa apparente nella cosa determinata (*muta'ayyan*). Non c'è esistente né divinità all'infuori di Dio».[194]

«Quanto a te,» aggiunge al-Nābulusī «cioè quanto alla tua essenza così come ti è nota, alle qualità che da te puoi indurre, ai nomi che attraverso di te appaiono, alle azioni che da te promanano, ai condizionamenti che tu stesso ti imponi, ebbene tu non sei Lui, perché Lui è assente (*ġayb*) da te e quello che tu e noi percepiamo di te non può essere il Vero che in te è immanifesto; eppure, quanto all'essenza che ti è ignota, alle qualità che ti sono nascoste, ai nomi che in te sono velati, alle azioni da cui promana tutto ciò che sai di te e ai condizionamenti cui sei sottoposto in virtù di ordini o divieti divini, ebbene tu sei Lui, perché Lui è il tuo aspetto immanifesto e tu sei il Suo aspetto manifesto. Ciò che di te ti appare sei tu, e ciò che di te ti rimane nascosto è Lui: tu sei la Sua forma presso di te e non presso di Lui, mentre Lui è la tua forma presso di Lui e non presso di te».[195] Ciò equivale a dire che nella manifestazione possiamo vedere quella «forma» del Principio che presso di Lui si trova allo stato di pura non-manifestazione, e di converso che le «forme» di quaggiù trovano tutta la loro realtà soltanto nell'ordine divino.

162. Baḥr al-‘Ulūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd al-Ḥaqq fī kull mawǧūd*, cit., pp. 64-66.

163. Cfr. *Genesi*, 1, *26*.

164. Si tratta cioè dell’«uomo universale» (*al-insān alkāmil*), che come già si è accennato e come chiariremo meglio in seguito rappresenta la totalità degli stati dell’essere.

165. Corano, XV, 85; il concetto viene ribadito anche in XVI, 3 e in LXIV, 3.

166. Sull’importanza di questa preposizione dal punto di vista cosmogonico, cfr. R. Guénon, *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 53.

167. A proposito di questa espressione, frequente nel Corano, è stato notato che «quel che è in mezzo» (*mā baynahumā*) fra il cielo e la terra indica in modo sintetico l’intero sviluppo della manifestazione, ed è quindi un esatto equivalente di ciò che la tradizione cinese chiama «i diecimila esseri» (cfr. S. Murata, *The Tao of Islam. A Sourcebook of Gender Relationships in Islamic Thought*, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 119).

168. Corano, XXXVIII, 27.

169. *Ibid*., XXII, 62.

170. A proposito del gioco, segnaliamo incidentalmente che nell’esoterismo islamico l’illusoria realtà dell’universo viene al contrario descritta spesso proprio come una sorta di gioco, nello stesso modo in cui, per l’induismo, la manifestazione è un gioco divino (*līlā*) (cfr. A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit., vol. II, pp. 148-58).

171. Per la corrispondenza fra il «Vero nel quale si produce il creato» e la «nube oscura» o il «respiro del Misericordioso», che racchiudono le possibilità «grado su grado ed entità su entità, in un regolato ordinamento», cfr. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, p. 415.

172. Ibn ʻArabī, *Iṣṭilāḥāt*, in appendice ad al-Ǧurǧānī, *Taʻrīfāt*, cit., p. 285.

173. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. IV, p. 236.

174. Corano, XVI, 60.

175. Allusione a una celebre sentenza, spesso citata nei testi del Sufismo: «La metafora è un ponte verso la Realtà» (*al-maǧāz qanṭarat al-ḥaqīqa*).

176. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. II, p. 133 (lettera 2, 46); cfr. Sirhindī, *L'inizio e il ritorno*, cit., pp. 81-82.

177. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 28.

178. Ibn ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 55. Questa dottrina viene ribadita ripetutamente negli scritti dell'esoterismo islamico: «L'Esistenza, in quanto pura astrazione (nondimeno iperreale), circola (*sāra*) nelle "quiddità" degli esseri e ne costituisce la "sostanza intima" (*ʻayn*)» (*Épître intitulée Le Cadeau sur la manifestation du Prophète*, cit., p. 14); «La realtà ultima dell'Essere, con l'insieme delle sue condizioni, attributi, relazioni e modalità, che a loro volta costituiscono l'aspetto essenziale delle cose esistenti, pervade tutto l'insieme del mondo dell'esistenza» (Ǧāmī, *Frammenti di luce*, cit., p. 61).

179. Cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 5, 14.

180. *Testi taoisti*, cit., p. 91.

181. «Il Mondo, intendendo con questa parola l'insieme della manifestazione universale, non può essere distinto da *Brahma* che in modo illusorio, mentre *Brahma*, invece, è assolutamente "distinto da quello che Esso penetra"» (R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 73).

182. Corano, X, 32.

183. *Ibid*., XVII, 81.

184. *Ibid*., XXII, 62.

185. *Ibid*., LV, 26-27.

186. Awḥad al-dīn Balyānī, *Épître sur l'Unicité Absolue*, cit., pp. 49-50. Si noti la straordinaria somiglianza fra le parole appena citate e le affermazioni di Eckhart: «Tutte le creature sono un puro nulla. Non dico che esse siano una piccola cosa o qualcosa: esse sono un puro nulla. Ciò che non ha essere, non esiste. Tutte le cose non hanno essere, poiché il loro essere dipende dalla presenza di Dio» (Maestro Eckhart, *La nascita eterna*, a cura di G. Faggin, Sansoni, Firenze, 1974, p. 67).

187. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 68.

188. Corano, LXXXV, 20.

189. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. II, p. 5 (lettera 2, 1).

190. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., pp. 68-69.

191. Traduciamo in questo caso il termine *muwaḥḥid* con «monista» perché la parola, che in genere identifica colui che professa l'unità divina, viene evidentemente usata qui in un senso peggiorativo, per designare chi vede l'unità nei termini di una riduzione a una sola

sostanza e non comprende il suo valore di sintesi essenziale.

192. Ibn ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 70.

193. Baḥr al-ʻUlūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd al-Ḥaqq fī kull mawǧūd*, cit., pp. 72-74.

194. *Ibid*., p. 75.

195. Al-Nābulusī, *ǧawāhir al-nuṣūṣ fī ḥall kalimāt al-fuṣūṣ*, cit., vol. I, p. 188.

7
La materia prima e la «figura» dell'universo

Finora abbiamo considerato l'esistenza dell'universo nella sua generalità, vista in rapporto con il Principio e come una manifestazione o un riflesso di Colui che l'ha prodotta. Adesso dobbiamo passare a esaminare questa esistenza nei suoi elementi costitutivi propri, e cioè vedere in che modo le possibilità di manifestazione appaiano nel cosmo nella loro struttura specifica e secondo una precisa gerarchia, che le dispone, come si è già accennato in una precedente nota, «grado su grado ed entità su entità, in un regolato ordinamento (*al-tartīb al-ḥukmī*)».[196] L'intero universo è infatti assimilabile a un essere vivente, le cui parti sono in relazione fra loro allo stesso modo in cui le funzioni e le membra di un essere umano sono unificate da un principio ordinatore unico, che garantisce il funzionamento regolare dell'organismo complessivo. Ciò giustifica l'idea, ricorrente nella tradizione islamica (come nella maggior parte delle dottrine tradizionali), che il mondo sia paragonabile a un grande uomo (*al-insān alkabīr*), e che l'uomo, specularmente, possa essere considerato come un mondo in piccolo (*al-ʻālam al-aṣġar*).[197] Ora, così come l'anima vivente è il principio che unifica le diverse facoltà dell'essere umano, allo stesso modo vi è un elemento che svolge una funzione analoga in relazione all'insieme dei mondi: questo principio è propriamente lo Spirito universale (*rūḥ*), che attraversa tutti i piani dell'essere e li collega alla

loro fonte comune. Da questo punto di vista, lo Spirito è dunque equivalente all'Intelletto primo (*al-ʿaql al-awwal*), che parimenti attraversa e unifica gli indefiniti gradi dell'esistenza, cioè quello stesso Intelletto che, secondo una già ricordata sentenza del Profeta, è stato la prima creazione di Dio. Non si tratta quindi della funzione intellettuale riferita a uno specifico essere, ma di ciò che possiamo definire per analogia «l'Intelletto universale» (*al-ʿaql al-kullī*), vale a dire il principio cosmico attraverso il quale le possibilità di manifestazione sono «conosciute» e così assumono la loro concreta realtà.

Lo Spirito e l'Intelletto, nel linguaggio della rivelazione coranica, hanno per simbolo il Calamo divino (*qalam*), che è la «penna» con la quale vengono trascritte le qualità e i destini di tutte le cose fino al giorno della resurrezione, cioè per l'intero corso del loro sviluppo in modo manifestato. Questo Calamo ha bisogno di una superficie sulla quale tracciare i suoi caratteri, e tale superficie è rappresentata, secondo un'espressione simbolica anch'essa desunta dal Corano, dalla «Tavola custodita» (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), che è il «luogo» dove si deposita ogni ordine che Dio ha comandato alla Sua penna di trascrivere; e come il Calamo corrisponde allo Spirito e all'Intelletto, così la Tavola è un equivalente simbolico dell'Anima universale (*al-nafs al-kulliya*), primo principio metafisico di ogni sostanzialità. «Quando Iddio creò l'Intelletto primo come un Calamo, questo esigeva, per la sua stessa natura, un luogo dove poter vergare il proprio scritto, e da tale richiesta fu suscitata la Tavola custodita, che è l'Anima. Essa fu dunque la prima cosa esistente a essere suscitata (*inbiʿāṭ*), perché l'Intelletto non aveva da solo la

capacità di esaudire la propria esigenza in quanto Calamo, e per questo venne aiutato da quel particolare aspetto divino espresso dal nome “il Suscitatore” (*Bā‘iṯ*), che dal Calamo trasse appunto l’Anima. Così, il Calamo poté proiettare su di essa tutto quello che in lui era racchiuso, cioè tutte le cose fino al giorno del giudizio, trascritte su righe ordinatamente disposte»;[198] «Il Calamo ha tracciato in righe ogni cosa sulla Tavola custodita, cioè preservata da mutamento e alterazione: tutto quello che è scritto su di essa è stato infatti stabilmente fissato dalla scienza delle cose che mutano e si alterano nell’universo del cambiamento e delle trasformazioni, che è l’immutabile scienza di Dio».[199]

Queste due entità, il Calamo e la Tavola, o l’Intelletto e l’Anima universali, sono quindi un simbolo dei due poli fra i quali è contenuta l’intera manifestazione, e perciò possiamo considerarli equivalenti a ciò che la tradizione indù definisce rispettivamente come Puruṣa e Prakṛti. La polarizzazione in questi due princìpi (l’uno attivo e l’altro passivo, o maschile e femminile) non dà luogo a una irriducibile dualità, perché il loro «sdoppiamento», che è quello fra l’essenza e la sostanza, non intacca il Principio trascendente che ne è l’origine comune;[200] in altre parole, l’Anima è ricettiva come la luna, che si limita a riflettere la luce solare – assimilabile all’Intelletto –, la quale a sua volta è espressione diretta del sole vero e proprio, che simboleggia il loro comune Creatore (*Bārī’*).[201] «L’Intelletto primo» chiarisce ancora Ibn ‘Arabī «è la primordiale fra tutte le creature e corrisponde al Calamo supremo, in quanto non c’è essere che sia stato originato prima di lui. La sua capacità di imprimere ciò che Dio vuole

produrre è dovuta alla Tavola custodita, che è tratta da lui stesso così come nell'ordine corporeo Eva è tratta da Adamo»;[202] il riferimento ai generi maschile e femminile si giustifica per il fatto che ogni principio essenziale – o, come lo definisce Ibn 'Arabī, ogni «Padre in alto» (*ab 'ulwī*) – esercita in maniera attiva la sua influenza (*mu'aṯṯir*), mentre ogni principio sostanziale – ogni «Madre in basso» (*umm suflī*) – è colei che ne subisce l'influenza in modo ricettivo e passivo (*mu'aṯṯar*).[203]

A partire da questa polarizzazione, nell'elemento femminile dell'Anima universale si determina il principio sostanziale più diretto dell'esistenza manifestata, che è la Natura (*ṭabī'a*). Essa, come ogni sostanza, non possiede una vera entità e non può essere percepita in se stessa, perché, analogamente alla Mūlaprakṛti dell'induismo, la possiamo dedurre unicamente dai suoi effetti.[204] La Natura si presenta infatti come una «Polvere tenue» (*habā'*), come un materiale plastico in sé inconsistente, ma che è la base di ogni elemento dell'esistenza: «Essa è presente nell'essenza di ogni cosa, senza per questo frazionarsi, dividersi o assumere imperfezioni, perché è come la bianchezza che è essenzialmente presente in ogni oggetto che sia bianco».[205] Allo stesso modo della Natura, anche questa sostanza fatta di Polvere «non possiede un'esistenza in concreto, pure se è in essa che si manifestano le forme … Noi la chiamiamo "la fenice", perché la sentiamo menzionare, la possiamo concepire, ma non esiste concretamente e non la possiamo realmente conoscere se non per induzione».[206] La Polvere non è altro in fondo che ciò che i filosofi chiamano *hayūlā*, parola araba chiaramente derivata dal greco ὕλη, cioè «quella realtà nella

cui materia il Vero ha dato l'esistenza agli esseri superiori e inferiori; "madre" universale di tutto ciò che esiste, essa è soltanto intelligibile e non è in sé dotata di una concreta esistenza».[207]

Da un punto vista strettamente metafisico è il Principio stesso, causa essenziale della manifestazione, a esserne anche la causa sostanziale,[208] e dunque possiamo dire che è solo in senso relativo che questa matrice genera gli esseri; in una prospettiva assoluta, nulla si distingue realmente da Dio, che rimane l'origine prima e diretta di ogni manifestazione.[209] Nelle parole di al-Ǧīlī, «il Vero è la sostanza (*hayūlā*) del mondo … e il mondo può essere paragonato al ghiaccio, mentre il Vero – sia glorificato ed esaltato! – è simile all'acqua che di quel ghiaccio è all'origine; l'appellativo di "ghiaccio" che diamo a questa condensazione è dunque come un prestito, perché il suo vero nome è quello dell'acqua»;[210] e tutto questo senza attribuire all'identità di fondo fra Dio e la *hayūlā* nessuna accezione panteistica, perché ciò che si vuole in questo caso esprimere non è tanto la «consustanzialità» fra i due, ma piuttosto il fatto che non vi è nulla che possieda una realtà veramente indipendente dal Principio.

La sostanza universale è dunque solo uno strumento, una «materia» tutta interna alla divinità, nella quale le possibilità di manifestazione vengono plasmate e predisposte all'esistenza. Essa si identifica quindi con la «materia prima» (*al-māddat al-ūlā*)[211] e contiene in uno stato ancora caotico e indistinto le potenzialità di tutti gli esseri, che poi, sotto l'azione illuminante dell'Intelletto, potranno così manifestarsi nell'ordinata gerarchia dell'universo, ciascuno secondo le proprie

predisposizioni (*istiʿdādāt*). «Quando Egli volle dare l'esistenza al mondo e lo produsse così come lo concepiva secondo la scienza che ha di Se stesso, questa santissima volontà fece sì che in Lui si accendesse un'illuminazione trascendente, che si riversò sulla realtà universale: ne derivò un qualcosa chiamato la "Polvere tenue", paragonabile al gesso che un muratore getta per imprimervi le figure e le forme che ha intenzione di plasmare ... Quindi Egli riversò la Propria luce su questa Polvere, che i filosofi chiamano la sostanza universale (*al-hayūlā al-kull*), cosicché l'intero universo fu in essa contenuto in potenza e attitudine. Ogni cosa ha poi ricevuto quella luce, conformemente alle proprie possibilità e predisposizioni, allo stesso modo in cui gli anfratti di una casa sono rischiarati da una lampada, e tanto più vengono illuminati e resi ricettivi alla luce quanto più sono vicini alla fonte di quella».[212]

Le prime cose che la luce dell'Intelletto ha plasmato in questa sostanza originaria sono le direttrici lungo le quali il cosmo prende forma, che corrispondono alle tre dimensioni fondamentali dello spazio: altezza, larghezza e profondità. Si verifica così una prima distinzione in un ambiente primordiale ancora indistinto, nel quale le potenzialità inerenti alla sostanza assumono una «spazialità tridimensionale indifferenziata, vale a dire concepita come una pura virtualità estensiva priva di qualsiasi struttura, fatta eccezione per il numero tre delle sue dimensioni».[213] L'altezza (*ṭūl*) trae origine dallo stesso Intelletto, che è per così dire posto in una situazione verticale e perpendicolare rispetto ai piani dell'esistenza;[214] la larghezza (*ʿarḍ*) è la dimensione dell'Anima, che come si è detto corrisponde alla Tavola custodita e che

effettivamente è «distesa» in orizzontale per ricevere la luce dell'Intelletto; infine, la profondità (*'umq*) è originata dallo spazio che si estende a partire dal centro di questo sistema ortogonale. L'universo si origina dunque seguendo queste direttrici primordiali, assumendo una figura sferica che si espande omogeneamente nelle tre dimensioni: questo è ciò che viene chiamato «Corpo universale» (*al-ǧism al-kullī*), che non deve essere inteso come un corpo fisico vero e proprio, ma piuttosto come il principio di ogni espansione e come la «forma» iniziale dell'intera esistenza.[215] Una figura sferica roteante (*al-šakl al-kurī al-mustadīr*) è infatti «la migliore delle figure»,[216] in quanto essa riempie tutto lo spazio in modo omogeneo e il suo movimento non è come il normale moto dei corpi fisici, che si spostano da un luogo all'altro, ma coincide interamente con lo spazio che la sfera riempie, è cioè una sorta di «movimento statico» simile a quello della macina di un mulino.[217]

In maniera analoga a quanto si è già detto riguardo al tempo, dobbiamo ora precisare che tutte queste analogie tratte dall'ambito spaziale (le dimensioni, il corpo, la sfera) sono da intendersi in modo puramente simbolico, perché lo spazio, in quanto tale, è condizione esclusiva dell'esistenza corporea e la sua nozione non può realmente applicarsi oltre il suo dominio proprio. Tuttavia, il simbolismo spaziale può legittimamente essere utilizzato per rappresentare realtà che si situano al di là dello spazio e che non saremmo in grado di raffigurarci altrimenti, a patto di avere ben presente che ogni raffigurazione geometrica non deve essere presa in senso assolutamente letterale.[218] È in questo modo che Guénon ha potuto trarre dalla geometria una rigorosa

rappresentazione dei gradi dell'esistenza e degli stati dell'essere, facendo ricorso a quella che l'esoterismo islamico definisce la «geometria intellettuale» (*al-handasat al-'aqliyya*), che utilizza le dimensioni dello spazio fisico per aiutarci a concepire le realtà metafisiche. *Il simbolismo della croce*, una delle opere fondamentali di Guénon, sviluppa infatti una rappresentazione nella quale gli indefiniti gradi dell'esistenza (o stati dell'essere, quando la prospettiva sia microcosmica) vengono raffigurati da una serie, altrettanto indefinita, di piani paralleli fra loro, tutti attraversati perpendicolarmente da un asse verticale che passa attraverso i loro rispettivi centri;[219] per riprendere il linguaggio simbolico che abbiamo prima descritto, l'asse verticale del sistema è il Calamo supremo, ovvero l'Intelletto, mentre i piani sono le «righe» che esso ha trascritto sulla Tavola custodita. Questi piani indefiniti, ciascuno dei quali è a sua volta indefinito per estensione, possono essere ancora meglio rappresentati in figura di cerchi, perché come si è appena visto la forma circolare è la più perfetta e rende in modo migliore l'idea di qualcosa che si espande senza mai realmente chiudersi, come una vibrazione che si diffonde in anelli concentrici.[220] Se poi vogliamo evocare in maniera ancora più conveniente l'idea dell'omogeneità o «isotropia» di questa estensione dell'essere, potremo considerare i piani dell'esistenza non tanto come cerchi, ma piuttosto in forma di sfere sovrapposte e unite fra loro, come perle infilate in una collana. Avremo così un'immagine sufficientemente precisa dell'insieme dei mondi, disposti gerarchicamente in una ordinata concatenazione e attraversati dall'asse verticale che li unisce fra di loro. Possiamo dunque dire

che «la “catena dei mondi” è generalmente raffigurata in forma circolare poiché, se ogni mondo è considerato come un ciclo, e simboleggiato come tale da una figura circolare o sferica, l’intera manifestazione, che è l’insieme di tutti i mondi, apparirà in certo qual modo come un “ciclo dei cicli” … Tuttavia è essenziale aggiungere che, se la catena si chiude, il punto in cui essa si chiude non è assolutamente paragonabile agli altri suoi punti, perché non appartiene alla serie degli stati manifestati; l’origine e la fine si ricongiungono e coincidono, o piuttosto sono in realtà una sola e identica cosa, ma può essere così unicamente perché esse si situano, non a un livello qualunque della manifestazione, ma al di là di essa e nel Principio stesso».[221]

La circolarità di tutto ciò che esiste deriva proprio da questo principio fondamentale, per cui ogni cosa deve infine ricongiungersi con la propria origine. «Dio ha voluto riempire il vuoto con il Corpo universale, e se questo non avesse una figura circolare rimarrebbero degli spazi vuoti da riempire. Questa rotazione circolare, che è immaginaria e non fisicamente concreta, è quella delle cose che vengono prodotte a partire da Dio e che a Lui tornano, perché in Lui hanno origine e fine. Ora, è indubbio che nel mondo delle figure ciò debba essere rappresentato dalla forma circolare, perché le cose non potrebbero tornare a Lui se seguissero la stessa direttrice che le ha prodotte: se infatti il loro sviluppo deve tornare all’origine, ciò non potrebbe avvenire seguendo una figura lineare, che non tornerebbe mai a Lui; ma siccome a Lui tutto ritorna, non vi è altra possibilità che quella della forma circolare, sia nell’ordine intelligibile sia in quello sensibile».[222] E ancora: «Sappi che l’universo ha

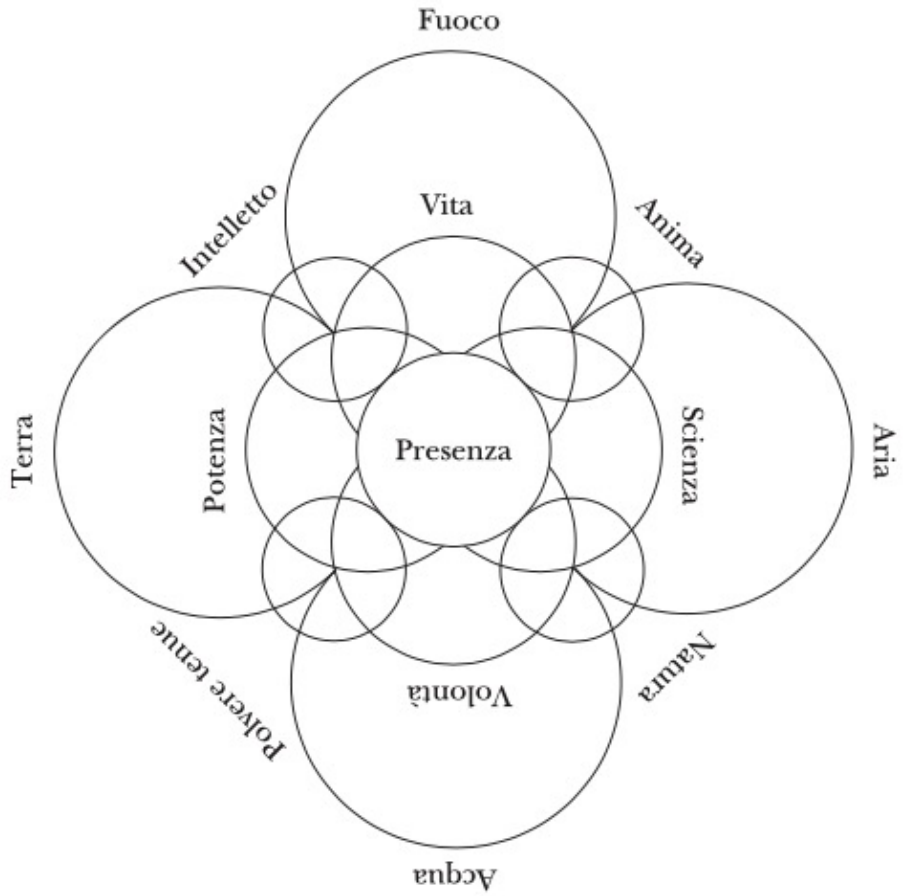
una figura sferica ed è per questo che l'uomo, giunto al suo termine, anela di tornare al proprio inizio. Noi siamo passati dall'inesistenza all'esistenza grazie a Lui – che sia esaltato! – e a Lui torneremo, come ci ha confermato Egli stesso – potente ed eccelso: "A Lui il decreto è ricondotto";[223] "Temete un giorno in cui sarete tutti ricondotti a Dio";[224] "A Lui tutto ritorna";[225] "A Dio appartiene l'esito di ogni cosa".[226] Non vedi che quando inizi a tracciare una circonferenza non smetti di ruotare fino a che non ritorni al punto dal quale sei partito, e che solo allora la circonferenza è compiuta? Se le cose stessero diversamente, ciò significherebbe che noi, usciti presso di Lui in linea retta, a Lui non potremmo più ritornare, e così le Sue parole non sarebbero veritiere; ma Egli è il veridico, e noi a Lui torneremo. Tutte le cose e tutti gli esseri sono dunque come un cerchio, che finisce là dove era iniziato».[227]

A queste considerazioni si può aggiungere che l'idea di un simile sviluppo circolare è applicabile non soltanto al caso di ogni singolo essere, ma anche all'insieme di tutte le modificazioni dell'esistenza nel loro insieme. Dobbiamo vedere infatti gli elementi costitutivi della molteplicità manifestata – che si tratti della molteplicità contenuta in uno solo dei suoi possibili stati (come per esempio quello umano) o di quella della totalità degli stati dell'essere – come legati da una serie continua di rapporti causali, che uniscono fra loro le indefinite condizioni dell'esistenza come altrettanti cerchi, generati l'uno dall'altro. Volendo simboleggiare in modo geometrico anche questa riproduzione indefinita della circolarità dell'essere, possiamo supporre un centro originario che genera una prima circonferenza, ciascuno dei punti della quale può

a sua volta divenire il centro di un'ulteriore circonferenza, e così via indefinitamente. Avremo in tal modo un sistema complesso di cerchi che si interpenetrano fra loro e che sono l'uno all'origine dell'altro, il che rende nel modo migliore possibile l'idea della continuità causale fra tutte le modificazioni dell'universo. Una rappresentazione del genere ci viene in effetti offerta da Ibn 'Arabī, che ne fa uso per illustrare come da un principio generatore unico (il centro della prima circonferenza) possano prodursi in un flusso continuo i generi (*aǧnās*), le specie (*anwā'*) e gli individui (*ašḫāṣ*), che stanno qui a rappresentare gli aspetti molteplici e sempre più particolareggiati dell'esistenza universale.

«Il cerchio che abbiamo supposto» dice Ibn 'Arabī «è quello dei generi degli esseri contingenti, che circoscrive sostanze limitate, sostanze illimitate, enti e colori (cioè ogni possibile modificazione dell'esistenza). Quella che non è circoscritta è l'esistenza dei generi e delle specie (di ogni modificazione), che si riproduce nuovamente a partire da ogni singolo punto di ciascuno dei cerchi (successivi), nei quali nascono nuovi cerchi dei generi, e poi ancora cerchi di altri generi e individui: comprendi dunque! Il principio di tutto ciò è rappresentato dal centro originario; il raggio che, partendo da questo centro, va a determinare un punto sulla circonferenza unendolo al primo, può poi estendersi fino a determinare un punto di un ulteriore cerchio, che sarà parzialmente esterno al cerchio precedente, e da questa parte esterna potranno a loro volta uscire altri cerchi».[228] Ibn 'Arabī inserisce qui una raffigurazione di questo sistema geometrico, precisando che tale figura non si può considerare

davvero completa, perché i «generi» che essa intende rappresentare sono in realtà indefiniti.



Il cerchio che si trova nel mezzo della figura è quello della «Presenza» divina (*ḥaḍra*), che è effettivamente il centro iniziale di espansione dell’essere. A partire da questo primo cerchio se ne producono innumerevoli altri, qui rappresentati in sintesi dalle circonferenze dei quattro attributi primordiali di Dio (Vita, Potenza, Volontà e Scienza), dei quattro princìpi che determinano la produzione dell’universo (Intelletto, Anima, Natura e Polvere tenue) e infine dei quattro elementi terminali della manifestazione corporea (fuoco, aria, acqua e terra); ma, come si è detto, la figura è soltanto

indicativa, perché si limita a illustrare sinteticamente le modalità attraverso le quali avviene il processo, che nella sua produzione effettiva è al contrario veramente illimitato.

In un altro passo Ibn ʻArabī chiarisce con ulteriori particolari il senso di questa raffigurazione: «Un cerchio non si chiude finché non incontra la circonferenza (che lo delimita), e quest'ultima è a sua volta indice dell'esistenza di un centro. I raggi si producono a partire dal centro e vanno verso la circonferenza, senza oltrepassarla: il raggio, infatti, ha termine solo quando arriva a un punto sulla circonferenza, cosicché finisce nella stessa cosa dalla quale era partito (cioè in un punto) e la forma del suo inizio è uguale a quella della sua fine. Dal punto della circonferenza sul quale è in questo modo pervenuto, il raggio può ulteriormente prolungarsi sino a raggiungere una circonferenza successiva, una parte della quale si troverà all'interno della prima, mentre un'altra parte le sarà esterna, in conformità con le condizioni di "esteriore" e di "interiore" (che ogni cosa possiede). Il raggio terminerà quindi nello stesso modo in cui era finito nella prima circonferenza, avrà cioè la stessa forma del suo inizio, perché è impossibile che ne esca con una forma differente. In questa seconda circonferenza si potrà poi riprodurre ciò che si era manifestato a partire dalla prima, e così via indefinitamente. Tutto ciò che emerge dal contenuto dei tesori divini senza fine è quella "creazione nuova" (*al-ẖalq al-ǧadīd*) che si produce nel cosmo in maniera costante e permanente … Il centro è dunque la causa che fa esistere la circonferenza, e questa è la causa che ci fa intuire la presenza di un centro. Quindi, la circonferenza è al tempo stesso Vero (*Ḥaqq*) e creatura (*ẖalq*), così come anche il centro è Vero

e creatura, e queste due condizioni (quella divina e quella creaturale) penetrano in ciascuno dei cerchi generati dal cerchio originario. Quando tutti i cerchi saranno stati generati – ma in realtà non cessano mai di esserlo (perché indefiniti) –, allora il primo di essi, quello che ha prodotto tutti i restanti, non lo si potrà più riconoscere o percepire a causa di tutti i cerchi che gli sono vicini o lontani. Tuttavia, questi cerchi hanno la medesima forma del primo, cosicché di ognuno di essi possiamo dire sia che ci manifesta quel primo cerchio, sia che ce lo nasconde: questo è il non-manifestato (*ġayb*) nel manifestato (*šahāda*)».[229]

Non è chiaramente possibile realizzare questa raffigurazione dell'esistenza in maniera analitica, perché ciò comporterebbe tracciare ogni singolo cerchio che nasce da ogni singolo punto di ciascuna delle circonferenze possibili, che sono una moltitudine innumerabile. Ma la conoscenza metafisica non ha assolutamente un carattere analitico, perché essa è al contrario una sintesi che per così dire «spezza» la continuità indefinita dell'esistenza e ne coglie il principio in maniera istantanea. Per usare lo stesso simbolismo geometrico che abbiamo esposto in queste ultime pagine, potremmo dire che la realizzazione dell'essere non può disperdersi nel ritracciare un'innumerevole serie di cerchi, ma consiste piuttosto nel sapere scorgere, in un'intuizione suprema, quel cerchio originario dal quale gli altri hanno avuto origine e che è il vero Principio della totalità infinita.

196. Si veda la nota 171.

197. Cfr. Ch.-A. Gilis, *Les Sept étendards du califat*, cit., p. 20; la corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo è espressa di continuo nei «Trattati dei Fratelli della Purezza» (*Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, Dār Ṣādir, Beirut, 1957), che dimostrano, anche se in una prospettiva più specialmente cosmologica, una perfetta concordanza con la dottrina metafisica qui illustrata.

198. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, p. 428.

199. *Ibid*., p. 422. La stabilità delle trasformazioni nella scienza divina è dovuta al fatto che esse sono comprese nell'eterno e immutabile presente, «perché se non si concepissero come simultanee in principio anche le modificazioni individuali che si realizzano in modo successivo nell'ordine della manifestazione, la loro esistenza non potrebbe che essere puramente illusoria. Non solo il "trascorrer delle forme" nel manifestato, a patto di mantenerne il carattere del tutto relativo e contingente, è pienamente compatibile con la "permanente attualità" di tutte le cose nel non-manifestato, ma, se non vi fosse alcun principio del cambiamento, il cambiamento stesso … sarebbe privo di ogni realtà» (R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 75).

200. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., pp. 43-48.

201. Cfr. *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, cit., vol. II, p. 462.

202. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 139.

203. *Loc cit.* Per lo stesso motivo Ibn ‘Arabī aggiunge che «l’Anima universale è stata la prima sposa che abbia contratto matrimonio con uno sposo cosmico e tutto ciò che sta al di sotto di essa appartiene al mondo delle cose generate, che hanno per padre l’Intelletto e per madre l’Anima» (*ibid*., vol. II, p. 429); sul carattere femminile insito in ogni processo creativo, cfr. T. Izutsu, *Sufismo e Taoismo*, cit., pp. 233-36.

204. Cfr. R. Guénon, *L’uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 46.

205. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 122. Questa «Polvere» viene nominata anche nel Corano (LVI, 6), ma in questa sua più specifica accezione di sostanza universale Ibn ‘Arabī ne attribuisce l’uso ad ‘Alī ibn Abī Ṭālib.

206. *Ibid*., vol. II, pp. 431-32.

207. Ibn ‘Arabī, *Inšā’ al-dawā’ir*, cit., pp. 25-26.

208. Anche per il Vedānta la causa essenziale (*nimittakāraṇa*) e quella sostanziale (*upādānakāraṇa*) vengono a coincidere nel Principio (cfr. commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, I, 4, 23, cit., vol. I, pp. 283-86).

209. Idea espressa con chiarezza anche da Scoto Eriugena: «Colui che creò il mondo a partire dalla materia informe, creò anche la materia informe dal nulla assoluto. Pertanto l’autore del mondo creato dalla materia informe non è diverso dal creatore della materia stessa creata precedentemente dal nulla assoluto, ma è uno ed identico il creatore di entrambe, poiché da un solo principio procedono tutte le realtà esistenti,

sia prive di forma sia formate» (Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, cit., p. 711).

210. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 28.

211. Per questa identificazione cfr. Ibn ʻArabī, *Inšāʼ aldawāʼir*, cit., p. 19; notiamo di sfuggita che solo in questo caso la parola «materia» può esprimere il concetto di sostanza universale, perché nell'uso più frequente essa indica invece la materia elementare (*al-māddat alʻunṣuriyya*).

212. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 119. Il concetto di una luce che illumina in maniera diversa le varie parti dell'universo è espresso in modo analogo da Dante: «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove» (*Paradiso*, I, 1-3).

213. E. Barazzetti, *L'Espace symbolique*, cit., p. 36.

214. Si dice infatti che «l'Intelletto, prima fra le creature, è la luce più alta (*al-nūr al-aṭwal*), che nessun'altra luce può eguagliare in altezza» (*Rasāʼil Iḫwān al-Ṣafāʼ*, cit., vol. IV, p. 409).

215. Sulle tre dimensioni del «Corpo universale», cfr. Ibn ʻArabī, *ʻUqlat al-mustawfiz*, in *Kleinere Schriften des Ibn al-ʻArabī*, cit., pp. 56-57; *Rasāʼil Iḫwān al-Ṣafāʼ*, cit., vol. III, pp. 183, 187.

216. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 122.

217. Cfr. *ibid*., vol. II, p. 433.

218. Per gli ampi sviluppi riguardanti l'uso del simbolismo matematico-geometrico nella rappresentazione delle realtà metafisiche, oltre alle opere di Guénon che ne trattano più particolarmente (*Il simbolismo della croce*, *Gli stati molteplici dell'essere*, *Il Regno della*

Quantità e i Segni dei Tempi, *I princìpi del calcolo infinitesimale*), cfr. soprattutto E. Barazzetti, *L'Espace symbolique*, cit.

219. Non possiamo qui anticipare quale dovrà essere il centro effettivo di ciascun piano: avendo infatti quest'ultimo un'estensione indefinita, è evidente che qualsiasi punto giacente su di esso potrebbe virtualmente rappresentarne il centro; tuttavia, come vedremo nell'ultimo capitolo, è necessario che venga determinato (*muqaddar*) o supposto (*mafrūḍ*) un preciso punto centrale, affinché tutto lo spazio possa essere ordinato in funzione di esso.

220. Il Taoismo afferma parimenti che il «perno del Tao» è al centro dell'anello delle indefinite affermazioni e negazioni, cioè di tutti gli aspetti parziali dell'esistenza condizionata (cfr. *Testi taoisti*, cit., p. 359); per la Qabbalah, d'altra parte, il raggio celeste verticale, che rappresenta la luce proiettata dall'Infinito (*En sof*), si espande orizzontalmente in ogni grado della creazione attraverso una serie di cerchi concentrici (cfr. G. Busi, Introduzione a *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1995, p. LXIII).

221. R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 320-21; nello stesso passo, in nota, Guénon osserva inoltre che la forma circolare della catena dei mondi «non si oppone per nulla alla "verticalità" dell'asse … poiché, dovendo naturalmente supporsi di lunghezza indefinita, quest'ultimo è assimilabile, in ciascuna porzione, a una retta sempre verticale, cioè perpendicolare alla sfera di esistenza costituita dal mondo che attraversa, sfera che … è solo un elemento infinitesimale della manifestazione, giacché quest'ultima comprende necessariamente una

moltitudine indefinita di mondi» (*ibid*., p. 320, nota 13).

222. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. III, p. 119.

223. Corano, XI, 123.

224. *Ibid*., II, 281.

225. *Ibid*., XL, 3; cfr. anche *ibid*., V, 18; XLII, 15; LXIV, 3.

226. *Ibid*., XXXI, 22.

227. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 255.

228. *Ibid*., p. 260.

229. *Ibid*., vol. III, p. 362.

8
I tre mondi

Nelle dottrine tradizionali la molteplicità indefinita della manifestazione universale viene spesso riassunta in tre ordini principali: quello dei puri spiriti, quello dei corpi sensibili e infine un terzo ordine intermedio fra i due. Si tratta della nota distinzione fra spirito, anima e corpo, oppure di quella fra il cielo, l'atmosfera e la terra, o ancora di altri generi di ternari che seguono più o meno esattamente tale classificazione. Una ripartizione di questo tipo si giustifica unicamente quando consideriamo l'esistenza da una prospettiva umana, quando cioè assumiamo la costituzione dell'uomo come il parametro in base al quale suddividere i differenti ordini dell'universo. È quindi legittimo, adottando un simile punto di vista, considerare la forma corporea, le forme incorporee e infine gli spiriti senza forma come le tre modalità essenziali di ogni manifestazione, tenendo tuttavia ben presente che il corpo o la forma, qui assunti come criteri di distinzione, non hanno realmente un posto privilegiato nella totalità dell'esistenza e che possiamo assumerli come punti di riferimento solo dalla nostra specifica visuale.

La divisione ternaria così stabilita viene espressa dal simbolismo dei «tre mondi», uno solo dei quali, quello caratterizzato dalla presenza dei corpi fisici, corrisponde in effetti a un preciso grado dell'esistenza, mentre gli altri due, e cioè il mondo delle forme incorporee e quello degli spiriti, sono piuttosto espressione di

una serie di stati diversi, qui raggruppati in due categorie in base alla natura della loro diversità rispetto alla condizione corporea. Quest'ultima, infatti, è tipica del nostro mondo sensibile, contrassegnato da forme individuali che assumono la fattispecie del corpo «grossolano» (*kaṯīf*); il mondo intermedio comprende invece tutti quegli stati dell'essere nei quali l'individualità si riveste di una forma incorporea o «sottile» (*laṭīf*), cioè impercettibile ai sensi corporei; il mondo degli spiriti, infine, è l'insieme dei gradi dell'esistenza che trascendono l'individualità, la forma e il corpo, e sta così a simboleggiare tutti gli stati superiori dell'essere, informali e sopraindividuali.

I tre mondi costituiscono dunque l'insieme dei cosiddetti «gradi cosmici» dell'esistenza (*marātib kawniyya*), perché è dal loro insieme che è formato nella sua interezza il cosmo (*kawn*), cioè l'universo manifestato, al di là del quale vi è il dominio non-manifestato dei «gradi divini» (*marātib ilāhiyya*). Il passaggio che permette la comunicazione fra questi due ambiti, quello cosmico e quello dei princìpi metafisici, è rappresentato da ciò che il Corano definisce il «loto del termine» (*sidrat al-muntahā*),[230] che segna il confine estremo del creato e l'ingresso nel dominio della divinità. Questo passaggio è dunque analogo a ciò che la tradizione indù definisce la «porta solare» (*sūryadvāra*), «attraverso la quale l'essere, uscendo dal Cosmo ed essendo per ciò stesso definitivamente affrancato dalle condizioni di ogni esistenza manifestata, passa veramente "dalla morte all'immortalità"».[231] Nel linguaggio della tradizione islamica, infatti, «il loto del termine è il "luogo" finale al quale perviene l'essere creato nel suo itinerario verso Dio: al di là di esso, non

vi è altro che il “luogo” pertinente soltanto al Vero, l’Uno, senza più traccia d’essere creato»;[232] secondo un’altra definizione, «il loto del termine costituisce la grande barriera (*al-barzaḫiyyat al-kubrā*) verso la quale si compie il viaggio di tutte le cose, con le loro azioni e le loro conoscenze; esso è l’ultimo e il più elevato fra i gradi riferentisi ai Nomi divini (cioè ai gradi della manifestazione)».[233]

Pur essendo al di là di tutti i mondi, questo dominio extra-cosmico viene definito per analogia come il «mondo dell’onnipotenza» (*‘ālam al-‘izza*), per segnalare la sua natura divina e trascendente rispetto alla manifestazione universale, mentre i tre ordini nei quali quest’ultima può essere propriamente suddivisa sono caratterizzati dalle seguenti denominazioni simboliche: il dominio angelico degli spiriti puri, vale a dire quello degli stati informali dell’essere, è detto il «mondo della potestà» (*‘ālam al-ǧabarūt*); il mondo intermedio, quello della manifestazione sottile, riceve l’appellativo di «mondo della regalità» (*‘ālam al-malakūt*); il dominio corporeo, infine, è chiamato il «mondo del regno» (*‘ālam al-mulk*). «Tutto ciò che appartiene al dominio dell’esistenza» dice al-Ǧīlī «può essere ripartito in tre ambiti: una parte più esteriore, denominata “regno”, una più interiore, detta “regalità”, e infine una terza parte che trascende sia l’uno che l’altra e che è chiamata la “potestà” divina».[234] Questa distinzione ternaria dell’universo trova un esatto equivalente nella tradizione indù, dove il cosiddetto «trimundio» (*tribhuvana*) comprende, in ordine discendente, il cielo (*svar*), l’atmosfera (*bhuvas*) e la terra (*bhū*), che rappresentano rispettivamente la manifestazione informale, quella sottile e quella grossolana;[235] e un identico

modello ci viene offerto dalla Qabbalah ebraica, che suddivide l'universo in «mondo della creazione» (*olam ha-beriah*), «mondo della formazione» (*olam ha-yezirah*) e «mondo della concretizzazione» (*olam haasiyyah*).[236]

In alcuni testi arabi possiamo trovare un'inversione nei nomi dei primi due mondi, per cui la «regalità» sta a indicare il dominio degli spiriti puri e la «potestà» diviene la denominazione dell'ambito sottile, dandoci così la sequenza discendente di *malakūt*, *ğabarūt* e *mulk*. La prima nomenclatura è, tuttavia, preferibile a quest'ultima, innanzitutto perché è di gran lunga più diffusa, e in secondo luogo perché è più significativa dal punto di vista simbolico. I termini *mulk* e *malakūt*, infatti, hanno la stessa radice etimologica, e quindi si prestano bene a designare due modalità d'esistenza, quella corporea e quella sottile, che per quanto distinte fra loro appartengono comunque allo stesso dominio delle forme individuali;[237] in questo modo la comunanza etimologica rappresenta al tempo stesso una comunanza di condizione fra queste due modalità dell'esistenza universale, mentre il mondo dei puri spiriti, radicalmente diverso rispetto al dominio delle individualità, esprime meglio la sua trascendenza col nome di *ğabarūt*, di etimo completamente diverso. Si può notare, a tal proposito, una precisa corrispondenza con la tradizione indù, che come abbiamo detto designa lo stato dei corpi grossolani e quello delle forme sottili con due termini, rispettivamente *bhū* e *bhuvas*, aventi anch'essi una parentela etimologica.[238]

La triplicità dei mondi, in base alla rigorosa analogia che vi è sempre fra macrocosmo e

microcosmo, si riflette anche nella costituzione di un singolo essere, come l'uomo. Nel quale possiamo infatti distinguere il corpo (*ǧism*), l'anima (*nafs*) e lo spirito (*rūḥ*), che sono in chiara corrispondenza con i tre principali gradi dell'esistenza, il grossolano, il sottile e l'informale, sempre ricordando che quest'ultimo è propriamente «non-umano», perché sopraindividuale, e che lo possiamo considerare riferito all'uomo soltanto dal nostro particolare punto di vista.

La costituzione ternaria, sia nel caso dell'insieme dei mondi, sia per un singolo essere, riproduce inoltre a un livello più circoscritto la natura fondamentale dell'intera esistenza, frutto dell'azione complementare fra l'essenza e la sostanza universali. Abbiamo in precedenza accennato alla ricorrente espressione coranica «i cieli e la terra e quel che è in mezzo», dicendo che essa indica i due poli complementari dell'essenza e della sostanza e la manifestazione che sta nel loro «mezzo», in quanto generata dalla loro reciproca influenza. Ora, quello stesso simbolismo può valere, secondo un'applicazione più ristretta, all'insieme dei tre mondi, dove i «cieli» e la «terra» rappresentano rispettivamente gli stati informali e lo stato corporeo, mentre «quel che è in mezzo» allude alle forme sottili. Così, il mondo dei puri spiriti e quello dei corpi grossolani possono essere considerati analoghi a ciò che l'essenza e la sostanza rappresentano per la manifestazione nel suo insieme, mentre lo stato sottile, in virtù della sua situazione intermedia, rappresenterà allora il «prodotto» di questa unione. Anche nell'ambito dei tre mondi, dunque, si ripropone l'idea di un elemento «maschile» e di uno «femminile», espressi stavolta dallo spirito e dal corpo, per cui

gli stati informali dell'essere vengono chiamati «i Padri in alto» e quelli corporei sono detti «le Madri in basso»;[239] lo stato sottile, che è situato fra questi due poli, parteciperà in egual misura a entrambi, in quanto esso «procede dalle due categorie di influssi complementari in proporzioni tali da non potersi dire che uno prevalga nettamente sull'altro», pur rimanendo sempre «dal lato della sostanza rispetto alla manifestazione informale, e dal lato dell'essenza rispetto alla manifestazione grossolana».[240]

Per tornare alla classificazione dei tre mondi, possiamo sunteggiare quanto i testi dell'esoterismo islamico riferiscono a proposito di ciascuno di essi e delle loro caratteristiche distintive. Il «mondo della potestà» viene anche definito come il «mondo degli spiriti» (*ʿālam al-arwāḥ*), e ciò spiega l'ulteriore denominazione di questo grado dell'esistenza come il «mondo del comando divino» (*ʿālam al-amr*): secondo una nota sentenza del Corano, infatti, «lo spirito viene dall'ordine del mio Signore» (*al-rūḥ min amr rabbī*)[241], una frase che gli interpreti riferiscono al fatto che esso è il prodotto istantaneo e diretto del comando di Dio. «Il mondo del comando» afferma Ibn ʿArabī «è quello che trae la propria esistenza direttamente dal Vero, senza nessuna altra causa intermedia (*sabab*)»;[242] e al-Qāšānī aggiunge che esso «corrisponde al mondo degli spiriti (*arwāḥ*) o realtà spirituali (*rūḥāniyyāt*), che vengono fatte esistere direttamente dal comando del Vero, senza alcuna mediazione della materia (*mādda*) e senza intervallo di tempo (*mudda*)».[243] In questo senso, lo Spirito può essere accostato alla Luce, anch'essa promanata direttamente dal comando divino: la Luce intelligibile è infatti l'essenza dello Spirito (*ḏāt al-rūḥ*), e a sua volta

quest'ultimo, nella sua accezione più universale, si identifica con la Luce stessa.[244]

Gli esseri di questo mondo informale vengono detti «spiriti separati» (*al-arwāḥ almuǧarrada*), nel senso che sono disgiunti da ogni individualità e privi d'ogni forma. Questa loro «distanza» viene indicata dall'espressione coranica «di rango elevato» (*'ālīn*),[245] che nell'interpretazione esoterica significa «quegli esseri che, grazie alla propria costituzione luminosa, per loro essenza trascendono la materia elementare, pur facendo parte del dominio della natura universale».[246] Questi esseri di luce sfuggono evidentemente a ogni limitazione di spazio o di corpo, perché si tratta di pure essenze spirituali: quando dunque li consideriamo in rapporto agli individui, dobbiamo tenere presente che la relazione di un corpo con lo spirito che a esso presiede è concepibile solo da un punto di vista molto relativo, quello appunto dell'individuo umano, mentre in senso assoluto lo spirito trascende totalmente la condizione corporea e non potrebbe in alcun modo essere «localizzato» all'interno di essa. Il rapporto fra contenente e contenuto, a livello universale, risulta esattamente invertito, per cui si può dire che in realtà è lo spirito che «contiene» il corpo, e non viceversa.[247] Nelle parole di Ibn 'Arabī, «Egli ha creato gli spiriti e ha ordinato loro di governare le forme. Essi non sono divisibili (*munqasima*), ma costituiscono un'unica essenza (*ḏāt wāḥida*). Egli li ha distinti e separati gli uni dagli altri, ma questa distinzione è concepibile unicamente dal punto di vista delle forme che fanno da ricettacolo alla loro manifestazione, forme che, tuttavia, non possono essere viste come dei "luoghi" che realmente contengano gli spiriti».[248] Più avanti lo stesso Ibn 'Arabī precisa: «Gli spiriti

che governano le forme si trovano in uno stato di sintesi (*ḥaḍrat al-iǧmāl*) e non sono individualità separate, perché è solo come essenze principiali (*aʿyān*), cioè nella Scienza divina, che essi vengono distinti».[249]

L'assenza nel mondo spirituale di ogni individualità e di ogni forma non significa, tuttavia, che esso si trovi in una situazione di discontinuità assoluta con gli stati inferiori dell'essere. L'accenno dei testi appena citati al fatto che gli spiriti «governano» le forme sta a significare appunto che vi è un legame gerarchico tra l'informale e il formale, in quanto il primo è in un certo senso il principio più immediato del secondo. In virtù del concatenamento causale fra i vari gradi dell'esistenza, gli spiriti rappresentano gli archetipi diretti di tutti gli stati a essi inferiori, tenendo presente che tale rapporto fra causa ed effetto deve essere inteso in un senso pur sempre relativo, perché la causa prima di ogni manifestazione rimane il loro Principio comune non-manifestato.[250] Così gli spiriti, che nel linguaggio della rivelazione sono rappresentati dagli angeli (*malā'ika*), in se stessi sono puri intelletti che «non si associano né sono situabili in un luogo particolare altro che il "luogo" della loro stessa essenza»; eppure, sono questi intelletti spirituali e separati, non composti di materia elementare, che «predispongono le essenze luminose sottili a ricevere la figura e la forma».[251]

Con queste essenze sottili siamo dunque nel «mondo della regalità», cioè nel dominio delle forme extra-corporee. Esso si trova così in una situazione intermedia fra gli spiriti e i corpi, e in un certo senso li comprende entrambi come

riflessi. Nella sua natura di elemento separatore fra gli altri due ordini della realtà, il dominio sottile è come una «barriera» o un «istmo» (*barzaḫ*), in cui si presentano, specchiandovisi, sia le realtà superiori di ordine spirituale, sia quelle inferiori di natura sensibile. Per questo è anche definito come il «mondo dei simili» (*ʻālam al-miṯāl*), cioè uno stato in cui, in forma puramente mentale o «immaginale» (*ḫayālī*), si racchiude l'analogo di ciò che sta al di sopra e di ciò che sta al di sotto, o, per usare l'espressione di certi testi persiani, «si corporalizzano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi».[252]

In questo dominio intermedio le entità di natura spirituale assumono un'estensione, si rivestono di un'immagine, si rendono cioè percepibili all'essere umano, che le può cogliere con la sua facoltà immaginativa, in un sogno o in una visione. Si dice, per esempio, che proprio secondo queste modalità l'angelo Gabriele apparisse talvolta al Profeta nelle fattezze di un discepolo di questi, Diḥya al-Kalbī, uomo dotato di singolare bellezza.[253] All'inverso, in questa modalità sottile i corpi si fanno rarefatti ed eterei, sfuggono cioè a tutte le limitazioni dello spazio fisico, proprio come gli oggetti percepiti in un sogno. In questo caso viene portata come esempio la storia di ʻUmar, che un giorno, mentre era intento a pronunciare il sermone del venerdì nella moschea di Medina, fece udire la sua voce a un lontano compagno impegnato in un'azione militare, per avvertirlo di una incombente minaccia.[254] Una delle caratteristiche delle forme non-corporee, infatti, è quella di essere «creature composte ma sottili, che non si possono frazionare, dividere, rompere o fondere (senza che cessino d'essere quello che sono)».[255] Ciò significa che in questo stato l'estensione –

condizione indispensabile perché vi sia una forma – non possiede i caratteri che la distinguono nel mondo sensibile, non assume cioè le concrete e materiali dimensioni tipiche della manifestazione grossolana, ma sfugge in gran parte ai vincoli imposti dalla densità, dalla pesantezza e dalle leggi del movimento dei corpi fisici. Qualcosa di analogo si può dire del tempo, che per gli esseri sottili è una forma di «durata» diversa da quella dell'esperienza corporea e ne rappresenta una sorta di dilatazione. «Quello che nel tempo grossolano è lungo qui diviene breve, le cose che nel primo non si potrebbero compiere in mesi o in anni qui avvengono in un solo giorno; anche nel mondo sottile esistono un passato, un presente e un futuro, con la differenza che lo ieri e il domani degli uomini sono un presente per gli esseri sottili, e ci vuole un intero anno umano per poter parlare di passato e futuro in questo dominio».[256]

Per tornare alla natura «mediana» dello stato sottile, si è già accennato che esso viene per tale motivo descritto come una «barriera» o un «istmo» (*barzaḫ*). Questo termine, di origine coranica,[257] nel linguaggio simbolico dell'esoterismo esprime ogni sorta di discrimine o di limite fra due ordini di diversa natura, ed è quindi suscettibile di numerose applicazioni. Abbiamo visto che il «loto del termine», punto ultimo di separazione fra l'universo e il non-manifestato, viene definito come «la grande barriera» (*al-barzaḫiyyat al-kubrā*), perché è la suprema fra tutte le soglie. Lo stato sottile rappresenta appunto una di queste «barriere», e i testi dell'esoterismo islamico vi insistono con particolare enfasi per la sua rilevanza nell'ottica dell'esperienza spirituale, in quanto esso segna il confine fra il mondo dei sensi e il mondo

dell'invisibile. «Questo mondo» dice Baḥr al-'Ulūm «è uno stadio intermedio fra il mondo degli spiriti e quello sensibile. Per la sua natura sottile (*laṭāfat*) esso è analogo al mondo degli spiriti, mentre in quanto segnato da una differenziazione simile a quella dell'estensione corporea (*imtidād-i ǧism*) è analogo al mondo sensibile. Questo mondo, per il fatto di trovarsi in posizione mediana fra gli spiriti e i corpi, viene definito una "barriera"».[258] «L'universo degli esseri contingenti» precisa ulteriormente Sirhindī «è suddiviso in tre parti: il mondo degli spiriti, quello dei simili e quello dei corpi. Il mondo dei simili viene descritto come una "barriera" fra gli spiriti e i corpi, e inoltre si dice che esso sia come uno specchio nel quale si riflettono i significati (*ma'ānī*) e le realtà (*ḥaqā'iq*) degli altri due mondi, cosicché quei significati e quelle realtà si manifestano nel mondo dei simili come forme sottili (*ṣuwar-i laṭīfa*)».[259]

È proprio in veste di forme sottili, e non certo nella loro materiale concretezza, che secondo l'esoterismo islamico vanno interpretate tutte le immagini escatologiche descritte dalla rivelazione. Gli stati dell'essere chiuso nella tomba, il suo interrogatorio da parte degli angeli e la quiete o il tormento che ne possono derivare, il «raduno» dei corpi alla resurrezione, le buone azioni trasformate in delizie per i beati e le cattive che si tramutano in afflizioni per i dannati sono tutte realtà che non avvengono sul piano materiale di questo mondo, ma su quello sottile del mondo intermedio.[260] In generale, come dice Ibn 'Arabī, «è in una realtà simile a quella del mondo sottile che l'uomo si ritrae durante il sonno e dopo la morte», perché il sonno e la

morte sono da questo punto di vista esattamente equivalenti.[261]

A proposito delle condizioni postume dell'essere umano che si situano in questo mondo intermedio, i testi dell'esoterismo islamico sottolineano un'importante distinzione fra due differenti modi di concepire lo stato sottile. «È necessario che tu sappia» afferma al riguardo Dāwūd al-Qayṣarī «che il *barzaḫ* in cui sono gli Spiriti dopo aver lasciato il mondo terrestre è differente dal *barzaḫ* che si estende tra le pure entità spirituali e il mondo dei corpi. Infatti i gradi della discesa dell'essere e gli scalini della sua ascensione formano un ciclo. Ora, i gradi che precedono l'esistenza nel mondo terrestre sono gradi di discesa; essi sono anteriori, mentre quelli che le succedono appartengono ai gradi dell'ascensione e sono posteriori. Inoltre le Forme immaginali che si ricongiungono con gli Spiriti nel secondo *barzaḫ* sono le forme delle loro opere e il risultato delle loro attività anteriori in questo mondo terrestre, a differenza delle forme del primo *barzaḫ*. È per questo che le une non possono essere identiche alle altre. Tuttavia hanno in comune, le une e le altre, il fatto di essere un universo spirituale e delle sostanze immateriali di pura luce, che contengono la realtà immaginale delle forme di questo mondo».[262] Il testo è interessante innanzitutto perché ribadisce la concatenazione ciclica fra i gradi dell'esistenza: come il mondo spirituale è principiale nei confronti di quello intermedio, allo stesso modo quest'ultimo «discende» a sua volta nello stato corporeo; in secondo luogo, si deve notare anche l'affermazione del rapporto inverso, «ascendente», secondo il quale esiste un *barzaḫ*

risultante dalle forme sottili delle azioni (*ṣuwar al-aʿmāl*) operate dagli esseri in questa vita.

Giungiamo così all'ultima e più condizionata fra le determinazioni dell'esistenza. Il «mondo del regno» o «dei corpi» (*ʿālam al-mulk*, *ʿālam al-aǧsām*) viene anche definito il «mondo dei sensi e delle percezioni» (*ʿālam al-ḥiss wa 'l-šahāda*), perché in esso rimane compreso tutto ciò che può essere percepito dai cinque organi sensoriali (*alḥawāss al-ḫamsa*), a esclusione della facoltà mentale, detta «senso interno» o «comune» (*al-ḥiss al-muštarik*), che appartiene invece all'ordine incorporeo.[263] Questo mondo terminale è costituito dai corpi grossolani (*kaṯīf*) e soggetti alla dissoluzione (*halāk*), e dunque corrisponde a ciò che nella filosofia aristotelica viene definito il «dominio della generazione e della corruzione» (*al-kawn wa 'l-fasād*). Le sue caratteristiche fondamentali sono la divisibilità, da una parte, e le dimensioni spaziali, dall'altra. Infatti, il mondo dei corpi è innanzitutto quello «delle cose grossolane, che si possono frazionare e dividere (senza che cambino sostanzialmente di natura)»;[264] inoltre, è detto che «il composto situato al livello più basso è il corpo, caratterizzato dal fatto di possedere tre dimensioni (*ṯalāṯa abʿād*): lunghezza (*ṭūl*), larghezza (*ʿarḍ*) e altezza (*sumk*)».[265]

Nella costituzione dell'uomo, il composto corporeo viene considerato come la parte più «pesante» e «densa» dell'individualità. L'aspetto propriamente vitale dell'essere umano, infatti, è rappresentato dalla componente «animica» e «razionale» (la cosiddetta «anima animale», *al-nafs al-ḥayawānī*, o «anima parlante», *al-nafs al-nāṭiqa*), che è soprattutto in relazione con gli aspetti psichici e mentali e che dunque va riferita

in primo luogo all'ambito sottile. Il corpo, invece, è principalmente legato all'«anima vegetativa» (*al-nafs al-nabāṭiyya*), più strettamente in rapporto con gli elementi sostanziali della manifestazione. «L'anima vegetativa» dice Ibn 'Arabī «è quella che ricerca il cibo del quale necessita per la crescita del corpo e che mai cessa di alimentarsi».[266] Si tratta dunque della sostanza corporea in senso stretto, che trae origine dall'argilla (*ṭīn*) plasmata da Dio per creare l'uomo. Questa materia densa assume innanzitutto le sei direzioni della sua forma propria (sopra, sotto, destra, sinistra, davanti e dietro), e poi, per effetto dell'insufflazione dello spirito divino, riceve la miscela dei quattro umori che la compongono (bile gialla, bile nera, sangue e flegma), umori che a loro volta sono in corrispondenza con i quattro elementi (rispettivamente: fuoco, terra, aria, acqua). In questo composto si determinano quindi le facoltà propriamente animali, che presiedono all'assimilazione e al nutrimento del corpo (attrattiva, ritentiva, digestiva ed escretiva), e infine tutte le altre facoltà necessarie per il funzionamento dell'organismo, sia dal punto di vista strettamente corporeo (come le facoltà che permettono di alimentarsi, crescere, bere, ecc.), sia per consentire la corretta relazione del corpo con le funzioni mentali (come le facoltà di opinare, immaginare, ricordare, ecc.). Le tre facoltà superiori (quella che concepisce le forme, quella del pensiero e quella dell'intelletto) rappresentano infine ciò che distingue l'essere umano dagli altri animali e che lo mette più direttamente in relazione con lo spirito (*rūḥ*), vero centro ordinatore dell'individuo.[267]

Siamo così giunti, passando via via per i molteplici gradi dell'esistenza, a parlare dei

corpi, visti come l'estremo limite dello sviluppo attraverso il quale l'essere si va sempre più concretando nel suo processo di determinazione. Ma lo stato corporeo, pur essendo l'ultimo fra i gradi della manifestazione universale, non è il vero termine del ciclo: la conclusione e la sintesi di tutte la fasi precedenti è infatti un mondo ulteriore, il «mondo dell'uomo» (*'ālam al-insān*), non più considerato come un semplice corpo, e neppure come l'insieme di un corpo, di un'anima e di uno spirito, ma come l'essere che, nella sua vera pienezza, può dirsi realmente l'«uomo perfetto» o «universale» (*al-insān al-kāmil*) e che può realizzare in sé, in completa armonia, le possibilità dell'essere totale, manifestato e non-manifestato. È di questo aspetto fondamentale, scopo ultimo di ogni dottrina, che andremo ora a occuparci.

230. Corano, LIII, 14.

231. R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 308. Sul tema della «porta solare» o *Janua Coeli*, in tutte le sue espressioni simboliche e implicazioni metafisiche, cfr. A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, cit., pp. 363-495; A.K. Coomaraswamy, *Guardians of the sundoor*, Fons Vitae, Louisville (KY), 2004.

232. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. II, p. 7.

233. Al-Qāšānī, *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, cit., p. 83.

234. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 76.

235. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 51; R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., p. 87.

236. Cfr. G. Scholem, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982, p. 124 [ed. or. *Kabbalah*, Keter, Jerusalem, 1974]; G. Scholem, *La figura mistica della divinità*, cit., p. 203. È da notare che, esattamente come i tre mondi descritti dall'Islam sono sormontati dal mondo trascendente dell'onnipotenza, così anche per la Qabbalah ai tre mondi che abbiamo citato si sovrappone un dominio superiore, *olam ha-azilut*, tradotto in genere con «mondo dell'emanazione», che rappresenta il dominio propriamente divino al di là di ogni manifestazione.

237. Per sottolineare ancora di più la loro comunanza, talvolta i due ordini corporeo e sottile vengono abbinati nella denominazione unica di «mondo del creato» (*'ālam al-ẖalq*), che insieme li contrappone al dominio degli spiriti informali, rappresentato in questo caso, come vedremo tra breve, dal «mondo del comando divino» (*'ālam al-amr*).

238. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 85.

239. Guénon riferisce queste espressioni a certi trattati arabi, nei quali «i "Padri" sono i Cieli considerati in modo distintivo, ossia gli stati informali o spirituali cui un essere quale l'individuo umano deve la propria essenza, e le "Madri" sono gli elementi di cui è costituito il "mondo sublunare", ossia il mondo corporeo rappresentato dalla Terra in quanto fornisce a questo stesso essere la sua sostanza (qui i termini "essenza" e "sostanza" sono naturalmente presi in un senso relativo e particolareggiato)» (R. Guénon, *La Grande*

Triade, cit., p. 88, nota 2). Le espressioni «i Padri in alto» (*al-abā' al-'ulwiyyāt*) e «le Madri in basso» (*al-ummahāt alsufliyyāt*) sono in effetti ricorrenti nelle opere dell'esoterismo islamico: cfr. per esempio Ibn 'Arabī, *AlFutūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, pp. 138, 292-97.

240. R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., p. 88.

241. Corano, XVII, 85.

242. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt*, cit., p. 296; cfr. Ibn 'Arabī, *AlTadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlakat al-insāniyya*, cit., p. 122.

243. Al-Qāšānī, *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, cit., p. 89.

244. Cfr. R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano, 1996, pp. 353-54 [ed. or. *Aperçus sur l'initiation*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1946].

245. Corano, XXXVIII, 75.

246. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cit., p. 145.

247. Cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cit., pp. 245-54. È da sottolineare la notevole concordanza su questo punto con la nozione teologica cristiana formulata nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino: «Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus» (*pars* I, *quaestio* 8, *art*. 1); «Non oportet … quod (angelus) contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea» (*pars* I, *quaestio* 52, *art*. 1).

248. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 149.

249. *Ibid*., vol. III, p. 12. Anche in questo caso si può osservare la somiglianza con la concezione di san Tommaso d'Aquino, per il quale nel mondo angelico si può parlare di una differenza «specifica» piuttosto che «individuale», perché le distinzioni fra gli angeli non sono analoghe a quelle fra gli individui (cfr. R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 78).

250. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 55.

251. Ibn 'Arabī, *Inšā' al-dawā'ir*, cit., p. 20.

252. Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano, 1986, p. 102 [ed. or. *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Buchet-Chastel, Paris, 1979]. Approfittiamo dell'occasione per rilevare che Henry Corbin, con la sua insistenza su ciò che egli definisce il *mundus imaginalis*, ha attribuito un ruolo eccessivamente rilevante a questo stato intermedio, facendone in qualche modo il punto focale dell'intera dottrina di Ibn 'Arabī e della metafisica islamica. Le sue suggestioni su tale argomento hanno esercitato notevole influenza sugli ambienti filosofici più disparati, ed è dunque opportuno ribadire – come ha fatto Michel Chodkiewicz – che l'ossessione di Corbin per questo dominio dell'immaginazione sottile ha sottaciuto il fatto che «per Ibn 'Arabī, la conoscenza illuminante più perfetta si produce nella sfera degli intelligibili, dei puri spiriti esenti da materia e da forma. È solo in seguito che essa "prende corpo" nello *'ālam al-ḫayāl*, riempiendolo di immagini e parole che permetteranno di trasmetterla a coloro che non hanno accesso a quell'universo di pura luce» (M.

Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Seuil, Paris, 1992, pp. 110-11).

253. Cfr. Baḥr al-'Ulūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd alḤaqq fī kull mawǧūd*, cit., p. 106.

254. Cfr. *ibid*., pp. 106-107.

255. *Épître intitulée Le Cadeau sur la manifestation du Prophète*, cit., p. 11.

256. Cfr. A. Ventura, *Sapienza sufi*., cit., p. 197. Si deve tenere presente che queste espressioni, tratte da un testo persiano, vanno intese come un'allusione simbolica alle differenze qualitative fra il tempo sottile e quello ordinario, non debbono cioè essere interpretate alla lettera come se il primo fosse il risultato di una moltiplicazione quantitativa e meccanica del secondo.

257. Cfr. Corano, XXIII, 100; XXV, 53; LV, 20.

258. Baḥr al-'Ulūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd al-Ḥaqq fī kull mawǧūd*, cit., p. 106.

259. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, cit., vol. III, p. 346 (lettera 3, 31).

260. Cfr. Baḥr al-'Ulūm, *Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd alḤaqq fī kull mawǧūd*, cit., pp. 107-16.

261. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 304; cfr. Corano, XXXIX, 42: «Dio chiama a Sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono durante il sonno, e l'anima di cui ha decretato la morte la trattiene, invece le altre le rinvia fino al termine designato».

262. H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, cit., p. 155; cfr. *ibid*., pp. 169-70.

263. Questa facoltà corrisponde evidentemente al *manas* della tradizione indù e al *sensorium*

commune della scolastica cristiana medioevale.

264. *Épître intitulée Le Cadeau sur la manifestation du Prophète*, cit., p. 11.

265. Al-Ǧīlī, *Das Buch der vierzig Stufen*, cit., p. 23. Facciamo notare che qui, evidentemente, si tratta delle tre dimensioni nel loro senso più rigorosamente letterale, ricordando che queste stesse dimensioni, quando si fa ricorso alle rappresentazioni geometriche che abbiamo illustrato in precedenza, possono essere trasposte analogicamente anche al di là del mondo corporeo propriamente detto.

266. Ibn ʻArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 159. Si noti ancora una volta la stretta analogia con il Vedānta, per il quale l'ultimo fra gli «involucri del Sé», quello corporeo, è detto essere costituito di cibo (*annamayakośa*).

267. Cfr. *ibid*., pp. 123-24; Ibn ʻArabī, *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlakat al-insāniyya*, cit., p. 109.

9
L'uomo e la realizzazione metafisica

La realizzazione metafisica, come si è già detto, non può consistere nel percorso analitico dell'indefinita serie degli stati dell'essere, ma deve trascenderli tutti in una suprema sintesi, che per così dire «spezzi» la loro continuità e li colga tutti in modo istantaneo e integrale. L'analogia stabilita da Guénon fra l'integrazione matematica e l'integrazione metafisica è illuminante: la realizzazione è un vero e proprio «passaggio al limite», che permette di sfuggire al flusso del cambiamento e del divenire, al tempo stesso senza produrre alcunché di «nuovo» ma semplicemente prendendo atto di ciò che è eterno e costante.[268] In questo modo, la realizzazione procura una forma di discontinuità nello sviluppo di un essere, una discontinuità che sarà in ogni caso radicale e profonda, quale che sia lo stato nel quale avviene la «liberazione». Ora, poiché tutti gli stati dell'essere, al di là delle loro specifiche distinzioni, sono esattamente equivalenti rispetto al Principio, ne consegue che questa «liberazione» può essere conseguita a partire da ciascuno di essi; e siccome lo stato umano non può ovviamente fare eccezione, la realizzazione metafisica è possibile per l'uomo come per qualsiasi altro essere.[269]

La seconda premessa fondamentale è che «non esiste vera metafisica per chi non comprenda a fondo che l'essere si realizza attraverso la conoscenza, e che si può realizzare soltanto in questo modo»,[270] e questo perché la conoscenza effettiva non può essere realmente distinta dal

suo oggetto, che è la stessa possibilità universale. Ogni possibile viene realizzato per mezzo della conoscenza, e ciò spiega perché la realizzazione metafisica venga spesso assimilata al processo cosmogonico. Conoscere i possibili significa prenderne possesso, identificarvisi e dunque realizzarli, cioè «renderli veri» e «attuali»: come abbiamo già sottolineato all'inizio, tale è il senso più profondo del termine che in arabo serve a designare la realizzazione, *taḥqīq*.

Lo stato preso per base e punto di partenza di questa realizzazione deve essere trasceso nella sua natura manifestata e ripristinato, insieme alla totalità degli altri stati, nella permanente attualità del suo Principio. Per l'essere umano, ciò significa che la realizzazione comporta un superamento della sua natura in quanto tale, e questo è il senso di ciò che l'esoterismo islamico definisce l'«estinzione» (*fanā'*) dell'individuo. Da tutto quanto si è detto in precedenza, si potrà comprendere facilmente che questa «estinzione» non deve assolutamente intendersi come un completo annientamento dell'essere, ma piuttosto come una «sublimazione» e un «trasferimento» della possibilità individuale in uno stato non più transitorio.[271] Ogni possibilità, come si è già ricordato, è reale e non potrebbe dunque in alcun modo essere annientata; ciò che si estingue è solo il suo aspetto determinato e condizionato, la sua «faccia» (*waǧh*) rivolta al mondo, per lasciare sussistere unicamente la «faccia» rivolta al Principio. A ogni «estinzione» corrisponde sempre una «permanenza» (*baqā'*): ciò che si estingue è solo l'errata supposizione di essere una realtà autonoma e a sé stante; ciò che permane è l'aspetto che rimanda all'origine prima ed eterna. È in questa chiave che si può

comprendere un celebre aforisma sufi: «Si estingue ciò che non è mai stato e permane ciò che non ha mai cessato d'essere» (*yafnā mā lam yakun wa yabqā mā lam yazul*).[272]

Esattamente come nel caso della morte fisica, la scomparsa dell'individuo non distrugge, ma riporta l'essere in uno stato di non-manifestazione: «Non si può d'altronde dire che si tratti di una distruzione dell'individualità, poiché, nel non-manifestato, le possibilità che la costituiscono sussistono in principio in modo permanente, come tutte le altre possibilità dell'essere; tuttavia, poiché l'individualità è tale solo quando è nella manifestazione, si può ben dire che, rientrando nel non-manifestato, essa davvero svanisce o cessa comunque di esistere come individualità: è però "trasformata", non annientata (poiché ciò che è non può cessare d'essere)»;[273] e i maestri dell'esoterismo islamico non hanno fatto che ribadire con la massima chiarezza questo principio: «L'estinzione non è altro che una permutazione o una trasformazione, perché l'intelletto ci dimostra che ciò che esiste in assoluto non può mai diventare un nulla, né un nulla assoluto potrebbe mai diventare esistente. È solo dal punto di vista degli esseri contingenti che si può parlare di annientamento o di esistenziazione, che in realtà sono solo mutazioni e cambiamenti di forma».[274]

Nell'esperienza sensibile, il fenomeno che meglio si presta a rappresentare simbolicamente questo processo di trasformazione è quello dell'acqua che evapora: «Quando la sostanza materiale riveste la forma dell'acqua, si può osservare che, senza alcun dubbio, essa è acqua; ma se la mettiamo in un paiolo e la portiamo a ebollizione sul fuoco fino a farla evaporare, ecco

che con altrettanta certezza vediamo che la forma dell'acqua è svanita dalla materia, che ora riveste la forma del vapore».[275] Con un paragone del tutto simile, il Vedānta assimila la cessazione dell'individualità – lo svanire di «nome e forma», *nāmarūpa* – alla scomparsa dell'acqua versata su una pietra rovente.[276] Questi paragoni, tenendo conto dell'imperfezione di ogni simbolismo tratto dalle cose sensibili, esprimono in maniera adeguata il processo dell'estinzione individuale: una trasformazione che non annienta, che non produce nulla di realmente nuovo e che soprattutto permette all'essere di dilatarsi oltre ogni condizionamento, proprio come il vapore si espande una volta abbandonata la sua condensazione in forma di acqua.

La cessazione dell'individualità implica che l'uomo, per conseguire la realizzazione effettiva, debba passare attraverso una vera e propria «morte» di ciò che lo condiziona in quanto tale. Di conseguenza, non è l'essere umano come individuo che può «liberarsi», ma piuttosto l'uomo trasformato, nel senso appena descritto, cioè colui che continuiamo a chiamare «uomo» solo in un'accezione puramente analogica. Quando si parla di «unione» o di «identità», è bene precisare che non sono due entità distinte a congiungersi, ma piuttosto che si ricompone ciò che non si era mai realmente separato, cioè l'Unità eternamente uguale a se stessa. Le parole pronunciate da alcuni maestri, come il celebre «Gloria a me!» (*subḥānī*) di Abū Yazīd al-Bisṭāmī o l'«Io sono il Vero» (*anā 'l-Ḥaqq*) di al-Ḥallāǧ, non debbono essere intese alla lettera, come hanno fatto i loro critici; in realtà – chiarisce Ibn 'Arabī – un individuo non potrebbe mai affermare di essere concretamente identico al Principio, «tranne che in uno "stato" in cui la coscienza

dell’“io” individuale è del tutto scomparsa ed è stata rimpiazzata da quella dell’Io Principiale».[277] Si smentisce così, ancora una volta, ogni idea di panteismo, perché il Principio divino che sta al fondo dell’uomo non è in alcun modo costretto in quella individualità, e questa, da parte sua, non può contenerLo né tantomeno identificarsi con Lui.

Alcuni versetti del Corano riferiti alla resurrezione – che come si è accennato è metafisicamente la restaurazione dell’individuo nella sua realtà principiale – possono illustrare perfettamente questi concetti. Il Corano dice infatti che la resurrezione avrà luogo «quando la luna sparirà, quando la luna e il sole saranno riuniti».[278] Ora, secondo una delle interpretazioni possibili, il sole è da identificarsi con Dio e la luna con l’anima individuale, che quindi potrà riunirsi al suo principio solo quando sarà del tutto scomparsa (*ḫasafa*), cioè quando avrà cessato la sua esistenza indipendente e avrà restituito al sole la luce di cui è debitrice. Il rapporto fra la luce solare e quella lunare viene del resto considerato esemplare a tal proposito: «La luna, in sé e per sé, non possiede nulla della luce del sole: questo, infatti, non si dirige con la propria essenza sulla luna, ma fa di essa solo un luogo di manifestazione (*maǧlā*) della propria luce; così come l’attributo non lascia mai ciò cui è attribuito, né il nome si separa dal nominato, allo stesso modo il servo (*‘abd*), in quanto tale, non possiede nulla del suo Creatore, e all’inverso questi non dimora (*ḥalla*) in lui».[279]

Nella realizzazione, l’uomo individuale deve dunque lasciare il posto all’«uomo universale» (*al-insān al-kāmil*) che è presente in lui virtualmente, ma che per divenire una realtà

effettiva richiede il possesso di tutti gli stati dell'essere. L'uomo universale non è più un uomo nel senso letterale della parola, la condizione umana essendo per lui una delle indefinite condizioni possibili che egli ha realizzate in una sintesi superiore: «L'uomo è il Tutto assoluto e la Realtà vera, in quanto comprende in sé ogni essere»,[280] ed è per questo che l'uomo universale può essere visto come «situato» in un qualunque grado dell'esistenza, pur trascendendoli tutti.

Per propria costituzione, l'uomo ha in sé la virtualità di tutti gli altri stati dell'essere, anche prima di identificarsi pienamente con ciascuno di essi: «È incontestabile» afferma Ibn 'Arabī «che l'uomo sia una "copia" (*nusḫa*) dell'universo, e lo è realmente perché in lui, da un certo punto di vista, vi è qualcosa dei cieli, qualcosa della terra e qualcosa di tutto. Abbiamo detto "da un certo punto di vista" perché è evidente che non può essere così sotto tutti i riguardi, dato che l'uomo è un ben preciso essere creato e non si può dire di lui che egli sia i cieli, o la terra, o il Trono divino; tuttavia, possiamo dire che egli assomiglia ai cieli sotto un aspetto, alla terra sotto un altro, al Trono sotto un altro ancora, e poi al fuoco, all'aria, all'acqua, alla terra, e così via per ogni cosa che si trovi nell'universo. È in questo senso che l'uomo può essere definito una "copia"».[281]

È opportuno a questo punto chiarire con precisione quale sia il senso da attribuire a tale possibilità dell'essere umano di sintetizzare la realtà universale. Nell'ambito dell'esistenza, l'uomo non costituisce di per sé un caso d'eccezione e le virtualità che gli vengono ascritte non gli conferiscono una superiorità assoluta su nessun altro essere. Quando si

assume lo stato umano come punto di riferimento, ciò è legittimo solo in quanto questo è lo stato che ci concerne più direttamente e in quanto non siamo chiamati a effettuare modi di realizzazione che sono propri di altri esseri.[282] In questo senso, e solo in questo, ai fini della realizzazione è possibile considerare lo stato umano come un preciso punto di riferimento: «L'uomo» come dice Ibn 'Arabī «è in effetti la "barriera" (un'altra applicazione possibile del termine *barzaḫ*) che separa l'universo dal Vero, e racchiude in sé la realtà creata e quella divina, cosicché è come la linea di demarcazione fra lo stato principiale e quello cosmico, simile in ciò alla linea di demarcazione fra l'ombra e la luce del sole: questa è la sua intima realtà».[283]

Si viene in questo modo a stabilire una di quelle asimmetrie fra due insiemi sulle quali ci siamo già soffermati nel capitolo iniziale del nostro studio: nel caso presente, abbiamo da una parte lo stato umano, e dall'altra tutto ciò che non è sottomesso alle condizioni di tale stato. Questa asimmetria ci presenta una evidente sproporzione fra i due ordini, perché il secondo di essi, definito in maniera puramente negativa, è incommensurabile con il primo, che al contrario è individuato da una condizione ben precisa. Ora, soprattutto se facciamo ricorso ad alcune raffigurazioni geometriche,[284] la differenza così posta ci permette tuttavia di concepire nel modo più esatto possibile i princìpi di distinzione fra gli stati dell'essere, senza comprendere i quali ogni realizzazione risulterebbe impossibile. Ponendosi in qualche modo come «punto limite» fra sé e tutta la restante Realtà, l'uomo diviene la «misura» di quest'ultima, il «perno» attorno al quale essa viene ordinata. In tal modo, egli non sarà più un elemento transitorio dell'indefinito

divenire, ma si identificherà con il centro immutabile della possibilità universale.

Affinché questa sintesi venga compiutamente realizzata, è necessario che si produca una discontinuità nello sviluppo dell'essere. Quando infatti non consideriamo più quest'ultimo nella sua «evoluzione» ciclica indefinita, possiamo dire che «c'è un momento di discontinuità nello sviluppo dell'essere: tale momento, di carattere assolutamente unico, è quello in cui, per azione del "Raggio Celeste" operante su un piano di riflessione, si produce la vibrazione corrispondente al *Fiat Lux* cosmogonico che illumina, con la sua irradiazione, tutto il caos delle possibilità».[285] Questo momento di discontinuità corrisponde al passaggio istantaneo al di fuori della serie indefinita, che permette di realizzare sinteticamente quella stessa serie, il cui «esaurimento» analitico risulterebbe impossibile. Per usare il linguaggio dei Veda, il movimento «centrifugo» (*pravṛtta*) lungo la ruota del divenire deve mutarsi in «centripeto» (*nivṛtta*), deve cioè riportare verso il centro (*madhya*) di quella ruota, raggiunto il quale l'essere è liberato (*mukta*).[286]

Si tratta quindi di un vero e proprio passaggio dalla circonferenza al centro, senza che questo passaggio possa essere realmente raffigurato da un percorso qualsiasi: il centro, infatti, non è «situato» nella circonferenza, ma è quest'ultima a non essere altro che lo sviluppo di determinate possibilità inerenti al centro stesso. La realizzazione metafisica, quindi, presuppone in qualche modo l'affermazione *a priori* del centro: in vista della realizzazione di un certo stato, l'essere si deve dunque porre idealmente al centro di quello stato, per poterne realizzare

l’integralità. Lo stesso si dica per la totalità degli stati: infatti, affinché questa totalità sia effettivamente realizzata, l’essere deve porre *a priori* lo stato sul quale appoggia la propria realizzazione al centro di tutti gli stati. Di qui la legittimità, non assoluta ma relativa, di considerare uno stato d’essere particolare (quello umano, nel nostro caso) come preciso punto di riferimento nell’ambito dell’essere totale, senza per ciò attribuire a tale stato caratteristiche in qualche misura privilegiate. Così si spiegano le ripartizioni ternarie che, in tutte le tradizioni, rappresentano l’uomo, o qualche principio a esso più o meno direttamente riferito, come punto mediano fra due ordini di realtà: Cielo e Terra, alto e basso, davanti e dietro, prima e dopo. Questo punto di separazione o di riferimento è dunque in un certo senso arbitrario, dato che nell’indefinitezza dello spazio ogni punto (o ogni piano, se consideriamo lo spazio tridimensionale) può essere supposto centrale. Ma questa arbitrarietà è soltanto apparente, perché quel punto è un elemento della totalità e come tale è, almeno in maniera virtuale, realmente centro.

Per effettuare la realizzazione metafisica bisogna dunque considerare questa realizzazione come già compiuta; non solo, ma anche considerarla come già compiuta a partire da un determinato stato. Infatti, «ogni individuo umano, come del resto ogni manifestazione di un essere in uno stato qualsiasi, ha in se stesso la possibilità di farsi centro rispetto all’essere totale; si può dunque dire che in qualche modo esso lo è già virtualmente, e che il fine che deve proporsi sta nel fare di questa virtualità una realtà attuale. È perciò lecito a questo essere, anche prima di tale realizzazione e in vista di

essa, porsi in certo modo idealmente al centro; per il fatto di trovarsi nello stato umano, la sua particolare prospettiva conferisce naturalmente a tale stato un'importanza preponderante … e questa preponderanza si troverà per così dire giustificata *a posteriori* nel caso in cui l'essere, prendendo effettivamente lo stato in questione[287] come punto di partenza e come base della propria realizzazione, ne faccia realmente lo stato centrale della sua totalità … Questo implica in primo luogo la reintegrazione dell'essere considerato al centro stesso dello stato umano … e in seguito, sempre per il medesimo essere, l'identificazione del centro umano con il centro universale».[288]

Lo spezzare la continuità fra gli stati dell'essere porta a liberarsi dalla corrente della manifestazione, cosicché tutti gli stati che per così dire «separano» un essere dallo stato incondizionato vanno considerati alla stessa stregua, cioè essenzialmente illusori, quale che sia la loro relativa superiorità rispetto alla stato nel quale avviene la realizzazione. Un commentatore dei *Brahmasūtra* esprime efficacemente quest'idea con le seguenti parole: «Signore di molteplici stati semplicemente per effetto della sua volontà, lo *Yogī* non ne occupa che uno solo, lasciando gli altri vuoti del soffio animatore (*prāna*), come altrettanti strumenti inutilizzati; egli può animare più di una forma, come una sola lampada può illuminare più di un lucignolo».[289]

Si può in sintesi affermare che la realizzazione metafisica consiste nel trovare, con un'intuizione intellettuale, la pienezza dell'essere in tutte le sue possibilità. L'uso del verbo «trovare» (*waǧada*, o di altri termini derivanti in arabo

dalla stessa radice) non deve apparire insolito, perché esso è al contrario giustificato dal senso che a questa parola attribuisce l'esoterismo islamico. La realizzazione non è il risultato di un atto, non produce qualcosa di nuovo, ma semplicemente «trova» la Realtà da sempre esistente: «Alla Verità ultima non si accede, essa si "trova" (*wuǧūd*) … La Conoscenza suprema è sempre di questo tipo e ciò che la produce (o meglio "induce", non trattandosi d'un risultato "non-preesistente") è il *taǧallī ḏātī*, l'Auto-manifestazione essenziale».[290] Ciò che nel linguaggio esoterico viene definito il «ritrovamento» (*waǧd*) rappresenta dunque l'esatto contrario di un'«estasi», come il più delle volte questo termine viene tradotto: un'uscita da se stessi – che è il vero significato di «estasi» – è puramente impossibile, perché un essere non può, in nessun caso, divenire altro che se stesso.[291] Così, la vera esistenza (*wuǧūd*) di ogni essere, non dunque la sua esistenza condizionata, ma quel principio in virtù del quale esso esiste, viene definita come «il ritrovare il Vero nel ritrovamento» (*wiǧdān al-Ḥaqq fī 'l-waǧd*).[292]

Il «ritrovamento» della Realtà, definito talvolta come un «incontro» (*muṣādafa*), simboleggia perfettamente la vera natura della conoscenza metafisica, che consiste in un'istantanea identificazione. Una celeberrima sentenza attribuita al Profeta afferma: «Chi conosce se stesso, quegli conosce il suo Signore»,[293] nel senso che la conoscenza effettiva (*ma'rifa*) porta alla realizzazione dell'«Identità suprema». Questa identità, tuttavia, non consiste nella fusione di due soggetti distinti, ma è piuttosto il riconoscimento di un'unità da sempre esistente. Di qui le formulazioni frequenti nell'esoterismo

islamico secondo le quali, in un modo che può sembrare paradossale, si sostiene che l'uomo è Dio e al tempo stesso è diverso da Lui. L'uomo è Dio perché Dio è l'unica realtà, ma non è Dio perché, in quanto individuo, è qualcosa di determinato e di condizionato. In un verso che abbiamo citato in precedenza Ibn 'Arabī aveva detto: «Tu non sei Lui, eppure sei Lui», e a questa affermazione si possono aggiungere, a commento, le parole di al-Ǧīlī: «Sappi che la comprensione dell'Essenza suprema consiste nel riconoscere, per mezzo dell'intuizione divina, che tu sei Lui e che Egli è te, senza tuttavia che ciò implichi una fusione (*ittiḥād*) o una localizzazione (*ḥulūl*), perché il servo resta servo e il Signore Signore».[294]

Questo stato di conoscenza suprema è la condizione caratteristica – se mai possiamo ancora parlare di condizione in un tale caso – dell'«uomo universale», la cui perfetta tipizzazione è rappresentata dal Profeta Muḥammad: egli ha infatti riassunto in sé tutti gli stati dell'essere, secondo la duplice modalità dell'«ampiezza» (*inbisāṭ*) e dell'«esaltazione» (*'urūǧ*), cioè secondo le due dimensioni intelligibili dell'espansione orizzontale e dell'innalzamento verticale, che formano la croce simbolica dell'essere totale.[295] In questo senso il Profeta è la manifestazione più perfetta (*al-maẓhar al-atamm*) di Dio e si identifica con il Verbo increato ed eterno (o la «realtà muhammadiana», *al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya*), di cui tutti i profeti apparsi nella storia umana non sono che espressioni parziali nel dominio della contingenza. Questo Verbo non può quindi essere concretamente localizzato in un qualsiasi punto del tempo e dello spazio, ma è presente da sempre e per sempre in tutti i mondi, perché è

per suo tramite che l'universo ha avuto origine. «Il creato deriva dalla mia luce» (*al-ẖalq min nūrī*) ebbe a dire il Profeta, perché senza la sua realtà l'intera manifestazione non potrebbe sussistere; ma se a questa realtà profetica universale togliamo ogni determinazione contingente, essa si identifica con il Principio stesso, al di fuori del quale non vi può essere nulla di assolutamente reale. Un'altra frase attribuita al Profeta, uno dei cui nomi era anche Aḥmad, viene spesso citata dall'esoterismo islamico per esprimere questa verità: *Anā Aḥmad bilā mīm*, «Io sono Aḥmad senza la *m*», che equivale a dire *Aḥad*, cioè l'Uno, Dio. In arabo la lettera *m* viene considerata un equivalente di *mawt*, la «morte», e dunque la sua rimozione significa il conseguimento dell'immortalità: all'uomo è sufficiente togliere la *m* della sua natura peribile e transitoria per non essere più un uomo nel senso ordinario e trasformarsi nell'uomo universale, realizzazione piena e assoluta dell'Identità suprema: «L'uomo è la Verità, l'Essenza, gli Attributi; è il Trono, la Sedia, la Tavola; è il Calamo, l'angelo, il genio; è i cieli con le loro stelle, la terra e ciò che essa racchiude; è questo mondo e quell'altro, l'esistenza e ciò che essa abbraccia; è il Vero e la creatura, l'Eterno e il mutevole. Beato colui che può dire: "Chi conosce se stesso come io mi conosco, quegli conosce il suo Signore come Lui si conosce". E Dio è colui che assiste. "Sia lode a Dio che ci ha guidato a tutto questo, non avremmo avuto guida se Dio non ci avesse guidato"».[296]

268. Cfr. R. Guénon, *I princìpi del calcolo infinitesimale*, Adelphi, Milano, 2011, pp. 185-87 [ed. or. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Gallimard, Paris, 1946].

269. L'«uomo» va qui inteso nell'interezza della sua condizione individuale, inclusa la componente corporea, che in effetti può servire da supporto e da base per la realizzazione.

270. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 123.

271. È una «sublimazione» del genere, fra l'altro, che permette di comprendere il vero significato dell'idea religiosa della resurrezione (cfr. R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 67).

272. Cfr. al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam*, cit., p. XXVII.

273. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 113, nota 3.

274. Āmolī, *Anwār al-ḥaqīqa wa aṭwār al-ṭarīqa wa asrār al-šarī'a*, Al-Ma'had al-Ţaqāfī Nūr 'alā Nūr, Qom, 2007, p. 385.

275. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 236.

276. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., pp. 127-28.

277. M. Vâlsan, Introduzione a Ibn 'Arabī, *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, cit., p. 13.

278. Corano, LXXV, 8-9. Anche per la tradizione indù il sole e la luna, così come coincidono *ante principium*, allo stesso modo coincideranno alla

fine dei tempi (cfr. A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, cit., p. 366).

279. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, p. 569. In modo analogo Śaṅkarācārya afferma che se il Sé fosse realmente racchiuso in un individuo non potrebbe verificarsi la liberazione dell’essere durante la vita (*jīvanmukti*): «Il fatto che il Sé sia incorporato non è reale, ma è dovuto a una concezione erronea, e quindi chi ha raggiunto la vera conoscenza è libero dal proprio corpo anche mentre è ancora in vita» (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, I, 1, 4, cit., vol. I, p. 43).

280. Ibn ‘Arabī, *Inšā’ al-dawā’ir*, cit., p. 216.

281. Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. I, p. 216.

282. Notiamo di sfuggita che non solo gli altri esseri seguono modalità di realizzazione diverse dalle nostre, ma che anche fra gli stessi esseri umani ciascuno segue la propria «via» personale, perché la possibilità universale, per la sua stessa infinitezza, non ammette alcun tipo di «ripetizione».

283. Ibn ‘Arabī, *Inšā’ al-dawā’ir*, cit., p. 22. Segnaliamo a questo proposito un passo di Dante (*De monarchia*, III, 15) che esprime lo stesso concetto in termini molto simili: «L’uomo, unico fra gli esseri, si trova a metà fra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, per cui giustamente è stato assimilato dai filosofi all’orizzonte, che è la linea di demarcazione fra due emisferi».

284. Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere*, cit., pp. 95-102.

285. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 154; cfr. *ibid*., p. 145: «Mentre vi è continuità fra tutti gli stati considerati nel loro percorso ciclico … il passaggio al centro implica essenzialmente una discontinuità nello sviluppo dell'essere».

286. Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit., vol. II, p. 225; lo stesso Coomaraswamy aggiunge altrove (*Tempo ed eternità*, cit., p. 19) che l'insieme di questi due movimenti di processione e recessione genera infine la «stasi» (*sthiti*), cioè l'immobile e immutabile centralità principiale. Come ulteriore precisazione, si può osservare che «il movimento centrifugo si trasforma in centripeto con un'operazione di inversione per raggi, R·R'=1, che riproietta tutti i punti dell'indefinito spaziale nell'unico punto centrale; questa operazione è un simbolo naturale del rovesciamento di prospettiva che accompagna l'essere che effettua la realizzazione metafisica» (E. Barazzetti, *L'Espace symbolique*, cit., p. 176); cfr. *ibid*., pp. 202-203: «Quando l'essere manifestato realizza la conoscenza della centralità del proprio stato, il movimento evolutivo apparentemente non cambia, perché è in ogni caso progressivo … ma da centrifugo che era diventa centripeto».

287. Si ricordi che «in linea di principio tale stato può essere uno qualsiasi, poiché tutti sono perfettamente equivalenti dal punto di vista dell'Infinito» (R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 154).

288. *Ibid*., pp. 157-58.

289. Citato in R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 154.

290. P. Urizzi, *I fattori della Sintesi trascendente*, cit., pp. 16-17, nota 20.

291. Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., pp. 121-22.

292. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt*, cit., p. 287; cfr. Ibn 'Arabī, *AlFutūḥāt al-makkiyya*, cit., vol. II, pp. 537-38.

293. *Man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa Rabbahu*. Il detto, non incluso nelle raccolte canoniche, è invece considerato autentico dall'esoterismo, che ne ha fatto largo impiego. Alfredo Cadonna ha segnalato l'analogia fra queste parole e quelle di un testo taoista: «Se si conosce il proprio sé, si conosce questo Principio» (Cfr. A. Cadonna, *«Quali parole vi aspettate che aggiunga?»*, cit., p. 154).

294. Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, cit., vol. I, p. 21; cfr. le parole analoghe di Śaṅkarācārya: «L'anima vivente non è né assolutamente Quello, né qualcosa di diverso» (commento di Śaṅkarācārya ai *Brahmasūtra*, II, 3, 50, cit., vol. II, p. 68).

295. Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 29; M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon. Recueil posthume*, Editions de l'Œuvre, Paris, 1984, pp. 58-59.

296. Al-Ǧīlī, *Das Buch der vierzig Stufen*, cit., p. 31; l'ultima frase citata è tratta dal Corano, VII, 43.

Conclusione

L’esoterismo islamico include molte più cose di quelle che abbiamo potuto descrivere nel nostro studio. Non trattandosi di una filosofia o di una semplice speculazione teorica, il suo orizzonte comprende riti, pratiche e comportamenti che debbono necessariamente accompagnare lo studio della dottrina. Questi metodi, essenziali per distinguere il Sufismo da ogni altra disciplina meramente speculativa, possono variare anche sensibilmente da caso a caso, perché essi si adattano alle diverse esigenze dei tempi, dei luoghi e dei temperamenti. Le differenti «vie» (*ṭuruq*) nelle quali l’esoterismo islamico si struttura rappresentano appunto questa molteplicità di percorsi possibili, che implicano modalità rituali, tipi di meditazione e criteri di condotta variabili in misura pressoché indefinita, ma queste pur notevoli differenze non pregiudicano l’unità essenziale del fine ultimo, che resta in ogni caso la realizzazione effettiva dell’essere.

I princìpi metafisici che abbiamo sintetizzato in queste pagine sono dunque l’unica cosa veramente fondamentale e costante, formano cioè l’asse attorno al quale debbono ruotare tutti gli aspetti parziali della dottrina e della pratica. Senza la comprensione dei princìpi tutto il resto perde di significato, riducendosi a un’azione priva di ogni vera efficacia. La degenerescenza odierna di molte vie del Sufismo è dovuta proprio all’ignoranza dei presupposti metafisici, che soli permettono alle applicazioni secondarie di contribuire allo scopo finale. I riti iniziatici, i

rapporti fra maestro e discepolo, il funzionamento delle organizzazioni e persino le attività politiche e sociali che talvolta le vie sufi intraprendono sono tutte cose che implicano una fortissima consapevolezza della dottrina. Anche dove il legame fra le applicazioni e i princìpi non appare evidente, nondimeno quel legame è sempre presente e costituisce la giustificazione profonda di ogni attività più o meno esteriore.

È per tali motivi che nel nostro libro non abbiamo parlato del Sufismo in tutte le sue sfaccettature, limitandoci all'esposizione del suo pensiero strettamente metafisico. Oltre che per queste ragioni, la scelta è stata anche motivata dalla finalità che ci eravamo proposti, che consisteva appunto nel presentare a un lettore occidentale i punti più rilevanti della dottrina esoterica dell'Islam. Ciò che possiamo considerare esclusivamente «islamico» in questa dottrina sono le applicazioni contingenti, adeguate ai bisogni di coloro che appartengono a una specifica forma della tradizione e che dunque risultano secondarie per chi, al di fuori del mondo islamico, intenda recuperare il senso della vera metafisica. Ciò che conta, in questo caso, sono più i princìpi che le loro possibili applicazioni, perché solo i primi sono universali e quindi adattabili sotto ogni latitudine.

Questo non significa, è bene ribadirlo, che le dottrine che abbiamo esposto possano essere fatte proprie da un occidentale in maniera avulsa dal loro contesto d'origine. Non si può essere «sufi» senza appartenere all'Islam, così come altrettanto illusorio è credersi indù o buddhisti o taoisti senza vivere all'interno di quelle specifiche tradizioni. Ciò che l'Oriente può fornire è l'ispirazione, il riferimento a dei

princìpi che l’Occidente ha in massima parte perduto e dei quali un apporto orientale può stimolare la ripresa. L’esoterismo islamico, al pari delle altre tradizioni d’Oriente, può dare il suo contributo a quest’opera di ricostruzione, a patto che gli occidentali facciano cadere quell’insieme di pregiudizi che oggi caratterizzano la loro immagine dell’Islam.

Nonostante le apparenze, nell’odierno mondo musulmano la dottrina di cui abbiamo scritto è ancora viva, anche se deve ogni giorno di più tenersi al riparo da una modernità ormai devastante, che ai consueti attacchi delle correnti profane e occidentalizzate ha ora aggiunto quelli dei cosiddetti fondamentalisti, altrettanto nemici della tradizione e di ogni esoterismo; ma poco importa, perché contro queste deviazioni moderne l’Islam tradizionale ancora custodisce intatta l’eredità della sua dottrina, e le agitazioni che lo circondano non ne possono intaccare l’essenza più profonda.

L’Islam si definisce come una riaffermazione del patrimonio spirituale originario dell’umanità, come la «religione della natura primordiale» (*dīn al-fiṭra*) o la «religione diritta» (*al-dīn al-qayyim*), riproposta in una forma adeguata agli uomini dei tempi ultimi. Sotto questo aspetto la sua dottrina è incorruttibile, perché risale al di là del tempo e dell’uomo, fuori dalla presa di ogni avversità contingente. E se ciò è vero per ogni altra espressione della metafisica, che per definizione è unica, immutabile e universale, il carattere «ultimativo» e «ricapitolativo» dell’Islam può rendere il suo studio particolarmente efficace per chi intenda rimettere ordine nel caos del pensiero odierno.

NOTE SUGLI AUTORI DELLE FONTI ARABE E PERSIANE

AL-ĠAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMID

La sua fama è attestata dal titolo di «Prova dell'Islam» (*Ḥuǧǧat al-Islām*) che gli viene universalmente attribuito, e sotto il nome di Algazel fu celebrato come grande filosofo anche dall'Europa medioevale. La sua importanza nella religione musulmana è paragonabile a quella di un sant'Agostino o di un san Tommaso nel cristianesimo. Nacque nel 1058 a Ṭūs, nell'Iran orientale, e dedicò buona parte della vita all'insegnamento, ricoprendo incarichi di prestigio presso le massime istituzioni universitarie dell'epoca. Una crisi spirituale lo indusse ad abbandonare l'attività docente e a intraprendere la via del Sufismo, ritirandosi infine nella sua città natale, dove morì nel 1111. La sua opera più celebre è «Ravvivamento delle scienze religiose» (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*), vero monumento del pensiero ortodosso sunnita, mentre le sue pagine esoteriche più significative sono contenute nella «Nicchia delle luci» (*Miškāt al-anwār*), profonda riflessione sulla luce divina e la natura dell'essere.

IBN 'ARABĪ, MUḤYĪ 'L-DĪN

Noto con l'appellativo onorifico di «maestro massimo» (*al-šayḫ al-akbar*), è uno degli esponenti più significativi dell'esoterismo islamico e del pensiero musulmano in generale. Nato nel 1165 a Murcia, in Andalusia, fin da

giovane manifestò doti di eccezionale ingegno, guadagnandosi la stima di eminenti figure intellettuali della Spagna musulmana (fra le quali Averroè). La sua fama crebbe enormemente quando, abbandonato il paese natale, iniziò a peregrinare in varie regioni del mondo islamico, lasciando un segno profondo del suo passaggio in Africa del Nord, nel Vicino Oriente arabo e in Anatolia. Trascorse gli ultimi anni a Damasco, dove morì nel 1240 e dove ancor oggi la sua tomba è oggetto di venerazione. Gli vengono attribuite diverse centinaia di opere, ma i suoi scritti più significativi sono «Le illuminazioni della Mecca» (*Al-Futūḥāt al-makkiyya*), imponente summa del suo pensiero in quattro grandi volumi, e «I Castoni delle Sapienze» (*Fuṣūṣ al-ḥikam*), una complessa sintesi di dottrina metafisica sulla quale si contano decine di importanti commenti.

AL-BALYĀNĪ, AWḤAD AL-DĪN

L'unica cosa che sappiamo di questo personaggio è la data di morte, da fissarsi al 1288. Se l'autore è quasi del tutto sconosciuto, popolarissimo è invece un suo trattato di metafisica, «L'Epistola dell'Unità» (*Risālat al-aḥadiyya*) o «Libro dell'Unicità assoluta» (*Kitāb al-waḥdat al-muṭlaqa*). Tradotto anche in lingue occidentali già agli inizi del Novecento, e dunque citato con grande frequenza da diversi autori, questo breve trattato viene in genere ascritto a Ibn 'Arabī sia nelle edizioni in arabo che in quelle in lingue europee, sebbene il tenore della sua

esposizione lo avvicini di più al suo vero maestro, Ibn Sab‘īn di Murcia (12161270 ca.).

AL-QĀŠĀNĪ, ‘ABD AL-RAZZĀQ

Di questo grande esponente della scuola di Ibn ‘Arabī ci mancano precise notizie biografiche, a partire dalla data di nascita, che è ignota. Sappiamo solo che visse e operò prevalentemente nell’Iran occidentale, a Qāšān (o Kāšān), fra il XIII e il XIV secolo e che morì molto probabilmente nel 1329. Appassionato difensore e commentatore di Ibn ‘Arabī, le sue opere ebbero una notevole eco e ancor oggi vengono di continuo riproposte in numerose edizioni. La sua fama è legata in particolare a un dizionario dei termini tecnici del Sufismo (*Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*) e soprattutto al suo commento ai «Castoni delle Sapienze» di Ibn ‘Arabī (*Šarḥ ‘alā Fuṣūṣ al-ḥikam*). Celebri sono anche i suoi «Commenti esoterici al Corano» (*Ta’wīlāt al-Qur’ān*), erroneamente attribuiti nella maggior parte delle edizioni arabe contemporanee allo stesso Ibn ‘Arabī.

AL-QAYṢARĪ, DĀWŪD

Discepolo di al-Qāšānī, anche di questo autore possediamo ben poche notizie biografiche. Il suo nome indica che probabilmente è nato in Anatolia, nell’odierna città di Kayseri, ma non conosciamo la storia delle sue origini né la data

di nascita, avvenuta dopo la metà del XIII secolo. L'unica notizia certa è che in seguito passò alcuni anni in Egitto, per poi tornare in Anatolia dove esercitò il suo magistero spirituale sino alla morte, avvenuta quasi certamente nel 1350 a I.znik (Nicea). Autore di vari trattati minori, è celebre soprattutto per i suoi commenti ai versi di Ibn al-Fāriḍ (11811235), il massimo poeta arabo del Sufismo, e per il suo «L'innalzarsi delle peculiarità delle parole» (*Maṭla' ḫuṣūṣ al-kalim*), esteso commento ai «Castoni delle Sapienze» di Ibn 'Arabī, con ampi prolegomeni che costituiscono un trattato a sé stante.

ĀMOLĪ, ḤAYDAR

Forse il massimo interprete di Ibn 'Arabī in ambiente sciita, nacque nel 1320 ad Āmol, nella regione dell'Iran a sud del Caspio. Di famiglia nobile, da giovane partecipò alla vita di corte, ma una profonda crisi lo portò ad abbandonare la vita pubblica e a darsi alla ricerca spirituale. Dopo una serie di viaggi, si stabilì definitivamente in Iraq, dove trascorse il resto dei suoi giorni dedicandosi all'insegnamento e alla redazione di una copiosa serie di scritti. Morì in una data imprecisata successiva al 1385. Fra le sue opere, spiccano un'ampia sintesi del suo pensiero, intitolata «Summa dei segreti» (*ǧāmi' al-asrār*), e il grande «Testo dei testi» (*Naṣṣ al-nuṣūṣ*), commento ai «Castoni delle Sapienze» di Ibn 'Arabī preceduto da una voluminoso trattato in forma di prolegomeni.

AL-ǦĪLĪ, ʻABD AL-KARĪM

Pochissimo si conosce della vita di questo importante maestro, che occupa un posto di assoluto rilievo nella tradizione della scuola di Ibn ʻArabī. Nato in Iraq nel 1365, sappiamo per certo che si recò nello Yemen, dove incontrò il proprio maestro nel Sufismo, e poi in India, in Egitto e nei luoghi santi dell'Arabia. Morì nello Yemen fra il 1421 e il 1428. Benché non sia stato un autore particolarmente prolifico, le sue opere ebbero vasta diffusione in tutte le regioni dell'Islam, fino al Sud-Est asiatico. Di quello che fu probabilmente uno dei suoi scritti più importanti, «Il Nomos supremo» (*Al-Nāmūs al-aʻẓam*), non ci rimangono che alcuni capitoli dedicati alla realtà del Profeta, ma il libro che a tutt'oggi testimonia la sua grande popolarità è «L'uomo universale» (*Al-insān al-kāmil*), opera che espone in brevi ma incisivi capitoli i concetti fondamentali e i simboli dell'esoterismo islamico.

ǦĀMĪ, NŪR AL-DĪN ʻABD AL-RAḤMĀN

Nato nel 1414 a Ǧām, nell'odierno Afghanistan, è considerato uno fra i massimi esponenti della letteratura persiana classica. Morì a Herat, probabilmente nel 1492. È celebre soprattutto per i suoi grandi poemi a sfondo simbolico, ma anche i suoi scritti in prosa sulle dottrine esoteriche hanno esercitato un profondo influsso. Oltre a commenti su opere di Ibn ʻArabī e a una popolarissima agiografia di santi sufi intitolata «I

Soffi dell'intimità» (*Nafaḥāt al-uns*), uno dei suoi scritti più noti è «Frammenti di luce» (*Lawā'iḥ*), sintetico compendio su temi di metafisica.

AL-ŠA'RĀNĪ, 'ABD AL-WAHHĀB

Nacque nel 1493 in un villaggio dell'Egitto, ma per compiere i suoi studi si trasferì ben presto al Cairo, dove trascorse il resto della sua vita e dove morì, nel 1565. Molto venerato per la sua santità, ispirata a una condotta semplice e austera, nel suo insegnamento si dedicò a conciliare il sapere religioso con quello esoterico, attraendo allievi in grande numero e scrivendo centinaia di opere. Fra queste, le più popolari ancor oggi sono «Le grandi Categorie» (*Al-Ṭabaqāt al-kubrā*), raccolta di notizie agiografiche sulle vite dei santi, e «I giacinti e le gemme» (*Al-yawāqīt wa 'l-ǧawāhir*), un compendio che affronta i punti più delicati e discussi delle dottrine esoteriche dimostrandone l'armonia con i princìpi dell'Islam.

SIRHINDĪ, AḤMAD

Nato nel 1564 a Sirhind, nel Punjab orientale, è annoverato fra le figure di maggiore spicco nella storia dell'Islam indiano. Gli viene attribuito il titolo di «Rinnovatore del secondo millennio» (*Muǧaddid-i alf-i ṯānī*) perché la sua opera si collocò attorno all'anno mille del calendario musulmano. A parte una breve permanenza a

Delhi, capitale dell'Impero moghul, dove incontrò il suo maestro Bāqī Billāh (1564-1603), trascorse gran parte della sua vita nella città natale, e qui morì nel 1624. Celebrato oggi nel subcontinente indiano per il suo ruolo di riformatore dell'Islam e difensore dell'ortodossia, la sua opera è in realtà incentrata soprattutto su temi di dottrina iniziatica e metafisica. Fra i suoi non moltissimi scritti, quello di gran lunga più conosciuto è un'ampia raccolta di corrispondenza su temi spirituali, redatta prevalentemente in persiano e nota con il titolo di «Lettere dell'Imam divino» (*Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*), che venne pubblicata in tre volumi dai suoi discepoli sotto la sua supervisione e che in seguito ebbe notevole diffusione nel resto del mondo islamico attraverso traduzioni in arabo e in turco.

AL-NĀBULUSĪ, ʿABD AL-ĠANĪ

Nato a Damasco nel 1641, è sicuramente la figura intellettuale di maggior rilievo del pensiero arabo in epoca ottomana. Fu stimato sin da giovane per la sua precoce sapienza e, dopo un lungo periodo di clausura e di meditazione nella propria casa, iniziò una vita pubblica intensa, che lo vide ricoprire incarichi autorevoli come giurista e teologo. Le sue funzioni lo portarono a compiere una nutrita serie di viaggi, che ne accrebbe la notorietà ben oltre i confini della Siria, ma la sua fama resta legata soprattutto alla copiosa produzione di scritti. Fra le sue opere, dedicate a ogni campo del sapere tradizionale, spiccano quelle sulla dottrina metafisica, fra le quali le più importanti sono

«L’Essere reale» (*Al-Wuǧūd al-ḥaqq*) e «Le Gemme dei testi» (*ǧawāhir al-nuṣūṣ*), penetrante commento ai «Castoni delle Sapienze» di Ibn ʻArabī.

BAḤR AL-ʻULŪM, ʻABD AL-ʻALĪ

Nato a Lucknow nel 1731, è una delle maggiori figure dell’Islam indiano del tardo XVIII secolo. La notorietà del suo sapere è testimoniata dal titolo con il quale è ancor oggi conosciuto, «Oceano di Scienze» (*Baḥr al-ʻUlūm*). Svolse funzioni di insegnamento in numerose istituzioni di formazione religiosa e si occupò con eguale autorità di giurisprudenza e di teologia. Morì a Madras nel 1810. I suoi scritti più importanti sull’esoterismo sono un grande commento al *Maṯnawī*, il poema spirituale di Ǧalāl al-dīn Rūmī (1207-1273), e un trattato sulla dottrina metafisica dell’essere, intitolato «L’unicità dell’esistenza e la contemplazione del Vero in ogni esistente» (*Waḥdat al-wuǧūd wa šuhūd al-Ḥaqq fī kull mawǧūd*).

IBN ʻAǦĪBA, AḤMAD

Questo maestro marocchino, nato e vissuto nei pressi di Tetuan fra il 1746 e il 1809, è una delle personalità più importanti nella storia recente dell’Islam maghrebino. Scrisse un considerevole numero di libri e trattati, fra i quali si ricordano in particolare «Risveglio delle energie spirituali»

(*Īqāẓ al-himam*), a commento delle celebri sentenze di Ibn ʻAṭāʼ Allāh di Alessandria (1259 ca.1309), e un ampio vocabolario dei termini sufi, «Ascensione dello sguardo verso le realtà del Sufismo» (*Miʻrāǧ al-tašawwuf ilā ḥaqāʼiq al-taṣawwuf*).